اِستحسان بحیثیت ماخذ قانونِ اسلامی

(ایک تقابلی مطالعہ)

تحقیقی مقالہ برائے پی ایچ ڈی (علومِ اسلامیہ)

مقالہ نگار

سعید الرحمٰن

زیرِ نگرانی

پروفیسر ڈاکٹر بشیر احمد صدیقی

ادارہ علوم اسلامیہ و عربی

بہاءالدّین زکریّا یونیورسٹی ملتان

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عنوان مقالہ :۔ برائے پی ایچ ڈی (علوم اسلامیہ)

استحسان بحیثیت ماخذ قانون اسلامی

(ایک تقابلی مطالعہ)

نگران مقالہ: پروفیسر ڈاکٹر بشیر احمد صدیقی

ایڈوانسڈ سٹڈیز اینڈ ریسرچ بورڈ (بہاؤالدین ذکریا یونیورسٹی ملتان) نے اپنے اجلاس منعقدہ 12 فروری 1989ء میں مندرجہ بالا عنوان اور نگران کی منظوری دی

(بحوالہ مراسلہ نمبر Gen/Adv/Ph.D-92/88/664 مورخہ یکم اپریل 1990ء)

تاریخ رجسٹریشن 7 اپریل 1990ء

جبکہ مذکورہ بورڈ نے اپنے اجلاس منعقدہ 14 نومبر 1991ء میں رجسٹریشن کو 7 اپریل 1991ء سے کنفرم کیا

(بحوالہ مراسلہ نمبر Acad/Adv/Ph.D/92/88/2567 مورخہ 5 دسمبر 1991ء)

حرف اول

الحمدللہ رب العالمین؛ والصلاۃ والسلام علی رسولہ محمد رحمۃ للعالمین والہ واصحابہ وفقہاء امتہ الذین بذلوا الجہد فی استنباط الاحکام وتطبیقہا لاقامۃ عدل الاسلام ومصالحہ' وبعد

اسلامی شریعت کی امتیازی خصوصیات میں سے ایک خصوصیت علم اصول فقہ ہے' جس کے تحت فقہاء امت نے دلائل شرعیہ کے خدوخال اس عرق ریزی سے واضح کئے ہیں کہ عصر حاضر کے قوانین تک وجود میں آنے والے تمام وضعی قوانین اس حوالہ سے تہی دامن نظر آتے ہیں' چنانچہ عربی زبان میں اصول فقہ پر موجود شاندار اور بھرپور مواد اس کی واضح گواہی دیتا ہے۔

لیکن اردو زبان میں اصول فقہ کے حوالہ سے بہت کم تحقیقی مواد سامنے آیا ہے' اور پاکستان میں اس موضوع پر کام کرنے والے گنتی کے چند افراد ہی ہیں' چنانچہ ضرورت ہے کہ اصول فقہ پر اردو زبان میں تحقیقی عمل کو زیادہ آگے بڑھایا جائے' بالخصوص اسلامی قانون کے ان مآخذ کو غور و فکر اور تحقیق و جستجو کا موضوع بنایا جائے جو اسلامی شریعت کی ہر دور اور ہر مقام کیلئے نفاذ کی صلاحیت کی نمایاں نشاندہی کرتے ہیں۔

راقم نے ان مآخذ میں سے "استحسان" کو تحقیق کے لئے اس بنا پر منتخب کیا کہ یہ ماخذ زیادہ واضح انداز میں اسلامی شریعت کی بنیادی خصوصیات عدل' رحمت و سماحت' مصلحت' یسر و دفع حرج وغیرہ کی نمائندگی کرتا ہے اور اس طرح اس غلط فہمی یا اعتراض کا مسکت جواب ہے کہ شرعی احکام دور حاضر کی ضروریات سے مطابقت نہیں رکھتے۔

راقم نے اس موضوع میں دلچسپی کے پیش نظر کئی اہل علم سے تبادلہ خیالات کیا اور بالخصوص پروفیسر ڈاکٹر احمد حسن (ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد) پروفیسر ڈاکٹر الٰہی بخش جار اللہ (سابق ڈین کلیہ علوم اسلامیہ و عربی' اسلامیہ یونیورسٹی بہاولپور) اور پروفیسر ڈاکٹر بشیر احمد صدیقی سابق چیئرمین شعبہ اسلامیات' اسلامیہ یونیورسٹی بہاولپور) سے بالمشافہ رہنمائی حاصل کی ان حضرات نے نہ صرف اس موضوع کے انتخاب کو پسند کیا بلکہ مشورہ دیا کہ اس کا تقابلی انداز میں جائزہ لیا جائے تاکہ اس کے خدوخال اور اسلامی فقہ میں اس کا حقیقی مقام نکھر کر سامنے آئے' پروفیسر ڈاکٹر احمد حسن صاحب نے اس حوالہ سے درج ذیل رائے دی۔

"میں نے سعید الرحمن صاحب کا خاکہ "استحسان بحیثیت ماخذ قانون ایک تقابلی مطالعہ" کو بغور پڑھا۔ اصول فقہ کے موضوعات پر اب تک کوئی تحقیقی کام اردو میں نہیں ہو سکا۔ احناف کا اصول استحسان تحقیق کے لئے ایک اہم موضوع

ہے شوافع کے اصول استحسان پر خاصے اعتراضات ہیں جو غلط فہمی پر مبنی ہیں۔ بعض اصولین کا تو یہ کہنا ہے کہ امام شافعی نے جس استحسان پر اعتراض کیا ہے درحقیقت وہ احناف کے نظریہ کو سمجھ ہی نہ سکے۔ نئے حالات میں بعض امور سے متعلق اجتہاد بھی کرنا ہوگا۔ اصول استحسان اس کے لئے مصلحت مرسلہ کے ساتھ ایک اہم کڑی ہے۔ عربی میں تو اس پر بہت مواد ہے۔ تحقیق کی ضرورت ہے۔میرے نزدیک۔ .Ph.D کے لئے یہ موضوع نہایت مناسب ہے۔ اور مقالہ لکھنے کے لئے اس کو منظور کیا جا سکتا ہے۔ بشرطیکہ تقابلی مطالعہ دور حاضر کے جدید قوانین اور اصول نصفت Equity اور دیگر فقہاء کے اصول مصالح وغیرہ کے ساتھ کیا جائے "

جبکہ پروفیسرڈاکٹر بشیر احمد صدیقی نے استحسان کے ماخذ سے استفادہ کی عملی نوعیت کی وضاحت کے لئے فقہ حنفی کی نمائندہ اور معروف تصنیف علامہ مرغینانی کی الھدایہ کے خصوصی مطالعہ کا مشورہ دیا۔

چنانچہ استحسان کے موضوع پر زیر نظر تحقیقی کام میں اس حقیقت کے پیش نظر کہ تقابلی مطالعہ سے ہی کسی موضوع کی حقیقت نکھر کر سامنے آتی ہے' وضعی قانون کے نظریہ نصفت اور اسلامی فقہ کے اصول قیاس واستصلاح سے موازنہ کے علاوہ فقہی مسائل میں استحسان کی اقسام اور قیاس کے باہمی تقابل کو خاص طور پر اجاگر کیا گیا ہے۔

اس موضوع پر کام کرتے ہوئے کئی ایک مشکلات سامنے آئیں مگر اللہ تعالی کے فضل وکرم' والدین کی دعاؤں' اساتذہ کرام کی رہنمائی اور احباب کے تعاون سے تمام مراحل بخیر وخوبی مکمل ہوئے فالحمد للہ علی ذلک

اس موضوع پر تحقیقی کام کی نگرانی ورہنمائی کی ذمہ داری ملک کے سینئر اور معروف سکالر پروفیسرڈاکٹر بشیر احمد صدیقی نے بکمال شفقت نبھائی جس پر میں ان کا خصوصی طور پر ممنون ہوں' اس کے علاوہ وہ تمام حضرات جو موضوع کے انتخاب میں رہنمائی سے لیکر اس کی جلد بندی تک اس کام میں معاون ومدد گار ثابت ہوئے۔ دلی شکریہ کے مستحق ہیں فجزاھم اللہ احسن الجزاء

اللہ تعالی سے دعا ہے کہ وہ اس محنت کو قبول کرے' اس کے مفید پہلوؤں سے عملی زندگی میں استفادہ اور وطن عزیز میں اسلامی شریعت کو اس کی روح کے ساتھ غالب کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین

سعید الرحمٰن
بن
مولانا محمد بدیع الزمان

فہرست موضوعات

مقدمہ

اسلام میں قانون سازی کی بنیاد حقیقی عدل وانصاف پر قائم ہے اس لئے یہ طبعی امر ہے کہ احکام الہی کے تمام اصول وضوابط اور ان کے فروعی تعلیمات میں یکسانیت اور ہم آہنگی نیز ان احکام میں عملی نقطہ نظر سے بھی رضائے الہی اور انسان دوستی کی پوری پوری ضمانت موجود ہو اس لئے اللہ تعالی نے عدل واحسان دونوں لفظوں کو ایک ساتھ استعمال فرمایا ہے

ان اللہ یامر بالعدل والاحسان (۱) یعنی خدا تعالی انصاف اور بھلائی کرنے کا حکم دیتا ہے

عدل کا مفہوم یہ ہے کہ انسان اپنے ہم جنس کو نقصان نہ پہنچائے اور اس کے لئے بھی وہی چیز پسند کرے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے نیز سماجی معاملات میں خلوص وصداقت کو اپنا فرض منصبی تصور کرے اور حقوق معاشرہ کی ادئیگی کے ضمن میں حسن سلوک' خیر خواہی' چشم پوشی' درگزر اور رواداری وغیرہ اوصاف خود بخود آجاتے ہیں

عدل وانصاف کا قیام اور لوگوں میں ظلم کا انسداد اسلام کے اساسی مقاصد میں سے ہے قرآن حکیم میں واضح طور پر انصاف کی پابندی کا مطالبہ کیا گیا ہے' ہر چیز اور ہر شخص سے اور تمام لوگوں کی نسبت حتی کہ دشمنوں کے حوالہ سے بھی' ہر شعبہ زندگی میں خواہ سیاست ہو' انتظامی معاملات ہوں' مالی معاملات ہوں' تعلیمی امور ہوں' عائلی مسائل ہوں۔ درج ذیل آیات اسی بنیاد کے استحکام کا طرف توجہ دلاتی ہیں۔

(۱)۔ وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل (۲)

(۲)۔ ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا' اعدلوا هو أقرب للتقوى (۳)

(۳)۔ يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط' شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين (۴)

آسانی وسہولت اور عدل کے حوالہ سے اسلامی شریعت کی خصوصیت پر روشنی ڈالتے ہوئے علامہ ابن قیم کہتے ہیں (۵)

إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم' ومصالح العباد في المعاش والمعاد' وهي عدل كلها' ورحمة كلها' ومصالح كلها' وحكمة كلها فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور' وعن الرحمة إلى ضدها' وعن المصلحة إلى المفسدة' وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة' وإن أدخلت فيها بالتأويل' فالشريعة عدل الله بين عباده' ورحمة بين خلقه' وظله في أرضه' وحكمته الدالة عليه' وعلى صدق رسوله صلى الله عليه وسلم أتم دلالة وأصدقها

(شریعت کی بنیاد اور اساس دنیا و آخرت میں حکمتوں او بندوں کی مصالح پر ہے' وہ تمام کی تمام عدل ہے' رحمت ہے' بھلائیاں ہے اور حکمت ہے' پس ہر وہ مسئلہ جو عدل سے ظلم کی طرف' رحمت سے اسکی ضد کی طرف مصلحت سے فساد کی طرف حکمت سے عبث (بیکار چیز) کی طرف نکل جائے تو اس کا شریعت سے تعلق نہیں خواہ اسے اس میں تاویل سے داخل بھی کر دیا جائے پس شریعت اللہ کے بندوں کے مابین عدل ہے' اس کی مخلوق کے مابین اس کی رحمت ہے اس زمین میں اس کا سایہ ہے اس کی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت پر مکمل اور سچی دلالت کرنے والی حکمت ہے)

اسلام میں عدل کی اہمیت "حق" کے مفہوم سے واضح ہوتی ہے جس پر تمام شریعت کا مدار ہے اور "حق" کا مفہوم درج ذیل وجوہ کی بنا پر ممتاز حیثیت رکھتا ہے۔

۱۔ "حق" بیک وقت شخصی اور اجتماعی مفہوم کا حامل ہے۔ کہ اس میں دوسرے خواہ وہ فرد ہو یا معاشرہ کا حق ملحوظ رکھا جاتا ہے۔

۲۔ معاشرے کے حق پر "حق اللہ" کا اُطلاق ہوتا ہے اور یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ اس کا فائدہ عام اور عظیم الشان ہے۔

۳۔ انفرادی اور اجتماعی حقوق کا اعتراف' مساوی طور پر انفرادی اور اجتماعی مصالح کو معتبر قرار دیتا ہے اس لئے کہ حق ذریعہ ہے جس کا نتیجہ مصلحت ہے۔

۴۔ دونوں قسم کی مصالح کا ملحوظ رکھنا عدل ہے جس کا روبہ عمل آنا ضروری ہے

۵۔ انفرادی اور اجتماعی مصالح میں تضاد کے وقت مصلحت عامہ کو ترجیح حاصل ہوگی بشرطیکہ دونوں میں ہم آہنگی ناممکن ہو۔ کیونکہ عدل کا تقاضہ ہے کہ انفرادی مصلحت کو ملحوظ رکھنے کی خاطر بڑی مصلحت کو ضائع نہ کیا جائے' یہ عقل اور دین کے مسلمات میں سے ہے۔

۶۔ حق کو اس طور پر استعمال کرنا ضروری ہے کہ وہ اس مصلحت کی ادائیگی کا ذریعہ بنے جس کے لئے اسے مشروع قرار دیا گیا ہے کیونکہ مصلحت بذات خود شریعت میں معتبر ہے اور اسی بنا پر وہ عدل قرار دی جاتی ہے۔

۷۔ بنیادی طور پر جائز شخصی مصلحت' اس وقت ناجائز قرار پاتی ہے جب وہ حالات کے تحت ناجائز نتیجہ تک پہنچنے کا ذریعہ بن جائے اس صورت میں اس حکم پر عمل موقوف کر دیا جائیگا تاوقتیکہ حالات تبدیل ہو جائیں۔ کیونکہ شرعی حکم کا مقصد' امت کی حقیقی مصلحت عامہ کی نمائندگی کرنے والے "عدل" کو اس کی

قوی تر شکل میں ملحوظ رکھنا ہے (۶)

تشریع و قانون سازی میں اللہ تعالی کی لوگوں پر یہ رحمت ہے کہ اس نے انفرادی مصالح اور اجتماعی مصالح کے مابین توازن کی حفاظت کو پیش نظر رکھا۔ چنانچہ شریعت نے جن چیزوں کو حلال یا انسانوں پر لازم قرار دیا ہے وہ یا تو اس کے لئے سراسر سود مند ہیں یا ان میں فائدہ کا پہلو' نقصان کے پہلو سے زائد ہے یا ان میں انسانوں کی اکثریت کا مفاد ملحوظ خاطر ہے اسی طرح شریعت نے جن چیزوں کو حرام یا مکروہ قرار دیا ہے تو وہ یا تو بالکل نقصان دہ ہیں یا ان میں نقصان کا پہلو فائدہ کے پہلو سے زائد ہے یا اس میں انسانی اکثریت کا ضرر پوشیدہ ہے۔

قرآن حکیم میں اسلامی شریعت کی شناخت اس طرح کرائی گئی ہے۔

الذین یتبعون الرسول النبی الامی الذی یجدونہ مکتوبا عندھم فی التوراۃ والانجیل یامرھم بالمعروف وینھاھم عن المنکر ویحل لھم الطیبات ویحرم علیھم الخبائث ویضع عنھم اصرھم والاغلال التی کانت علیھم (۷)

(وہ اس رسولؐ کی پیروی کرتے ہیں جو نبی امی ہے جس کو وہ اپنے ہاں تورات اور انجیل میں لکھا ہوا پاتے ہیں وہ ان کو معروف کا حکم دیتا ہے منکر سے منع کرتا ہے ان کے لئے پاکیزہ اشیاء کو حلال قرار دیتا ہے اور ان پر خبیث اشیاء کو حرام قرار دیتا ہے اور ان سے ان کے بوجھ اور انھو عائد جکڑ بندیاں اتارتا ہے------)

تو اللہ تعالی اور اسکے اسماء حسنی اور بلند صفات پر ایمان' ہلاکت سے بچاؤ کا راستہ اور انسان کی عزت ورفعت کا عنوان ہے اور نماز' روزہ اور حج جیسی عبادات لازم کرنا' باطنی پاکیزگی واخلاق کی علامت، سیدھے راستے سے انحراف کو روکنے کا ذریعہ اور مصالح عامہ ملحوظ رکھنے اور پہچاننے کا راستہ ہے۔

زکواۃ اور دیگر عمومی وخصوصی مالی واجبات کی تشریع کی بنیاد تعاون' باہمی اعتماد اور ہمدردی ہے جیسا کہ یہ فقر وتنگدستی سے نبرد آزما ہونے' ضرورت مندوں کو اپنے پاؤں پر کھڑا کرنے' کمزوروں کی دستگیری' امت کی اقتصادی حالت کی بہتری اور بیت المال کی ذرائع آمدن محفوظ بنانے کا بھی طریقہ ہے۔

نماز کی وجہ سے طہارت کی پابندی' صحت کی ضمانت' جلد کی صفائی اور انسانی اعضاء سے گندگی اور نقصان دہ جراثیم دور کرنے کا ذریعہ ہے۔

قتل' زنا' چوری' کردار کشی' منشیات کے استعمال' غصب' دھوکہ دہی اور طمع سازی جیسے خطرناک جرائم پر سزاؤں کا نفاذ' انفرادی واجتماعی امن کی حفاظت' شرافت وفضیلت اور مادی وروحانی حقوق اور جسم

وعقل کی سلامتی کے نقطہ نظر سے کیا گیا ہے۔

شریعت میں مخصوص طریقے پر عقود اور دیوانی معاملات کو منظم کرنے کا مقصد عدل کا قیام' تنازعات کا خاتمہ اور مالی حقوق پر زیادتی سے احتراز ہے۔ عائلی معاملات میں مخصوص شرائط کی پابندی' عصمتوں کی حفاظت خاندانی بندھنوں کی تقدیس اور نوع انسانی کی بقاء کے لئے ہے۔ جہاد اور ذاتی دفاع کی مشروعیت سے مقصود' زیادتی کا انسداد' مظالم کا دفعیہ' امت کی حفاظت' کلمہ حق کا غلبہ اور زمین کے مختلف خطوں میں اللہ کی اصلاحی دعوت کی نشرواشاعت ہے۔ پاکیزہ چیزوں کی حلت انسانی اعزاز کے سبب اور خبیث اور بعض جانوروں کے گوشت کی حرمت' صحت کی حفاظت' طبع سلیم کے ساتھ تصادم سے بچاؤ اور جسم وعقل کو لاحق ہونے والے نقصانات سے تحفظ کے لئے ہے۔

قرآن حکیم میں وراثت کی تفصیلات' مال کی عادلانہ تقسیم کی ضمانت' چھوٹے گروہ میں اس کے عدم ارتکاز اور رشتہ داروں کے مابین جھگڑے اور کینہ کو دور کرنے کے لئے ہیں۔ (۸)

یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ یہ تمام مقاصد مصلحہ اور مفسدہ کو معتبر سمجھنے اور نفع ونقصان جاننے کے اس میزان ومعیار کے مطابق ہونے چاہئیں جو اللہ تعالیٰ کی حکیم اور شرع ساز ذات کا مقرر کردہ راستہ ہے کہ اس میں انفرادی' واجتماعی مصلحت کے لئے پائیدار' دائمی اور مستحکم ضمانت نیز دنیوی زندگی میں اخروی زندگی کے لئے تیاری ہے۔

علامہ شاطبی لکھتے ہیں (۹)

إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً' واعتمدنا في ذلک علی استقراء لتتبع الاحكام الشرعية فوجدنا أنها وضعت لمصالح العباد

الغرض مصالح کا اعتبار اور دفع مضرت کا لحاظ ایسی بنیادیں ہیں جن کا احکام وقوانین میں ملحوظ رکھا جانا ضروری ہے لیکن اس سلسلے میں شارع کا زاویہ نگاہ ضروری ہے انسانوں کی اپنی سوجھ بوجھ کو اس میں مدار نہیں بنایا جائے گا۔ مصلحت ومضرت کی حدود متعین کرنے کے سلسلے میں شریعت نے غالب حیثیت کا اعتبار کیا ہے اور اسی بنیاد پر امر ونہی کے احکام دیئے گئے ہیں۔ مصالح ومقاصد اور اس سے متعلقہ احکام کا خاکہ درج ذیل ہے۔ (۱۰)

مصالح ضروریہ

یعنی وہ مقاصد جن پر انسانی زندگی کا قیام وبقاء موقوف ہے اور ان کے بغیر دنیا کا نظام فساد و اضطراب کا شکار ہو جاتا ہے یہ پانچ امور ہیں۔ (۱) حفاظت جان (۲) حفاظت دین (۳) حفاظت نسل و آبرو (۴) حفاظت عقل (۵) حفاظت مال۔ یہ پانچ مقاصد ایسے ہیں کہ اگر ان کی حفاظت کا معقول انتظام نہ ہو تو انسان اپنی زندگی برقرار رکھ سکتا ہے نہ اس کو خوش اسلوبی سے بسر کر سکتا ہے۔ اس لئے تمام شریعتوں نے ان کی حفاظت کے لئے احکام و قوانین مقرر کئے ہیں۔

(۱)۔ جان کی حفاظت وبقاء اور دفع مضرت کے لئے احکام

(الف) کھانے پینے کے احکام

(ب) لباس اور دیگر ضروریات زندگی سے متعلق بنیادی احکام

(ج) قصاص و دیت کے احکام

(د) قسامہ کے احکام (محلہ میں قتل ہو اور قاتل کا پتہ نہ چل سکے تو تمام محلہ اس کے خون کا ضامن ہوگا)

(۲)۔ حفاظت دین کے لئے احکام

(الف) عبادات، جن کے بغیر دین کی تشکیل ہوتی ہے نہ اسکی حفاظت وبقا کا کوئی سامان ہوتا ہے۔

(ب) امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے تاکیدی احکام

(ج) ہجرت، نصرت اور جہاد

(ہجرت سے مقصود دین کو بروئے کار لانے کے لئے تمام ممنوعہ امور سے احتراز ہے حتی کہ اگر گھر بار چھوڑنے کی نوبت آجائے تو اس سے بھی دریغ نہ کرنا، نصرت کا مفہوم باہمی تعاون واشتراک اور ایثار و قربانی کی بنیادوں پر زندگی کی تشکیل ہے اور جہاد سے مراد حفاظت دین کے لئے ہاتھوں پاؤں زبان و قلم عقل و دماغ وغیرہ ہر قوت کے ذریعہ ہر قسم کے انتہائی جدوجہد کرنا، اس راہ میں تمام امکانی وسائل صرف کر دینا اور اس میں ہر مزاحمت کرنے والی قوت کا پورا مقابلہ کرنا حتی کہ اگر جان کی بازی لگانے کا وقت آجائے تو جان بھی دے دینا ہے)

(۳)۔ حفاظت آبرو اور نسل کے لئے احکام

(الف) انسان کی عفت و عصمت سے متعلق اخلاقی و قانونی ضابطے

(ب) خواہش و بدکاری کی راہوں کا انسداد

(ج) مقررہ حدود و قیود کی خلاف ورزی پر حدود و تعزیرات

(د) نکاح' طلاق' خلع' عدت اور نسب کے احکام

(۴)۔ حفاظت عقل کے لئے احکام

(الف) منشیات کے استعمال پر پابندی

(ب) منشیات کے استعمال پر سزائیں

(ج) بری عادتوں اور برائیوں سے بچنے کے احکام

(د) تعلیم و تربیت پر زور

(۵)۔ حفاظت مال کے لئے احکام

(الف) مال کے باہمی تبادلہ' خرید و فروخت' ہبہ' عاریت اور وراثت وغیرہ سے متعلقہ احکام

(ب) آمدنی اور پیداوار کا ایک حصہ' ضرورت مندوں اور رفاہی کاموں میں صرف کرنے کے احکام

(ج) غلط راہوں اور فاسد جذبات پر پابندی

(د) حفاظت مال کی خلاف ورزی پر چوری' ڈاکہ زانی وغیرہ کی سزائیں

مصالح حاجیہ

یعنی وہ مصالح جن پر مقاصد خمسہ کا قیام وبقاء تو موقوف نہیں لیکن ان کو ملحوظ رکھنے سے زندگی میں سہولت پیدا ہو جاتی ہے. مشقتوں اور کلفتوں سے نجات مل جاتی ہے اور ان کے بغیر حقیقی تمدنی زندگی حاصل نہیں ہوتی

اس میں درج ذیل احکام شامل ہیں

(۱) عبادات میں تخفیف و سہولت کے اسباب اور سفر و مرض وغیرہ میں رعایت سے متعلق احکام و قوانین

(۲) عادات میں کھانے پینے' رہنے سہنے میں طیبات وپاکیزہ اشیاء کے استعمال اور شکار سے متعلقہ احکام

(۳) معاملات میں قرض' آب پاشی' بیع سلم اور ہر زمانہ میں باہمی لین دین کے نئے معاملات سے متعلقہ احکام

(۴) جنایات میں تاوان اور نقصان سے متعلقہ وہ تمام احکام جو حقدار کو اس کا حق دلانے کیلئے یا بطور تعزیر مقرر ہیں۔

مصالح تحسینیہ

یعنی وہ مصالح جن کو ملحوظ رکھنے سے زندگی مہذب اور آراستہ ہو جاتی ہے اور ان کے بغیر انسان شرعی لحاظ سے ناپاک اور معاشرتی اعتبار سے بدتہذیب کہلاتا ہے

اس میں درج ذیل احکام شامل ہیں

(۱) جملہ مکارم اخلاق اور ان سے متعلقہ احکام

(۲) نفلی نماز وروزہ اور صدقہ وخیرات' عفو ودرگزر اور لین دین میں نرمی اور سہولت سے متعلق احکام

(۳) ازالہ نجاست' حصول طہارت' ستر عورۃ' لباس میں زینت' کھانے پینے اور رہن سہن میں عمدگی ملحوظ رکھنے کے احکام

(۴) فاسد اشیاء کی خرید وفروخت کی ممانعت' قدرتی اشیاء سے انتفاع میں تمام افراد کی شرکت' عورت اور مرد کی فطری ساخت کے لحاظ سے ان کے کاموں کی نوعیت کی تعین وغیرہ سے متعلق احکام

اسلام نے اسی اصول عدل اور نظریہ مصلحت کے تحت اللہ تعالی کے احکام کی اطاعت میں میانہ روی کا التزام اور حرج ومشقت کا انسداد پیش نظر رکھا ہے۔ اس لئے کہ یہ اطاعت بذات خود مقصود نہیں کیونکہ اللہ تعالی کو نہ تو کسی کی اطاعت فائدہ پہنچا سکتی ہے اور نہ کسی کی معصیت کی نقصان دے سکتی ہے۔ یہ تو تہذیب و تربیت کا ایسا واحد طریقہ عمل ہے جس کا فائدہ انسانوں کی انفرادی اور اجتماعی صورتوں میں حاصل ہوتا ہے

اصل مقصد' لوگوں کو سعادت مند بنانا' زمین کی آبادی' پاکیزہ زندگی' عمل کی جانب انہیں متوجہ کرنا' خالق کی معرفت' پر امن بنیاد پر انسانی معاشرے کے نظام کے حفاظت اور افراد نسانی کے لئے بہتری پیدا کرنا اور زیادہ بہتر کو وجود میں لانا ہے

اسی لئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہ پر اس اصول کی اہمیت واضح کی اور انہیں عبادات میں غلو اور نماز وروزہ اور حلال پاکیزہ اشیاء سے اجتناب میں زیادتی کرنے پر تنبیہہ کی اور فرمایا

یاآیُہا الناس' خذوا من الأعمال ماتطیقون' فان اللہ لا یمل حتی تملوا' وإن أحب الأعمال إلی اللہ مادام وإن قل (۱۱)

(اے لوگو' اعمال میں سے وہ اختیار کرو جس کو تم طاقت رکھتے ہو' بلا شبہ اللہ نہیں اکتاتا یہاں تک کہ تم خود اکتا جاؤ گے اللہ کے ہاں پسندیدہ ترین عمل وہ ہے جس پر مداومت ہو خواہ مقدار میں کم ہو)

اسلامی شریعت نے شرعی احکام میں تنگی ومشقت کے انسداد اور آسانی وسہولت اور اعتدال کے

اساسی اصول کو ملحوظ رکھا ہے خواہ وہ احکام براہ راست شرعی نصوص پر مبنی ہوں یا فقہاء اور مجتہدین نے ان سے مستنبط کئے ہوں چنانچہ تنگی اور مشقت کی وجہ سے کسی شخص کیلئے اسلامی احکامات سے روگردانی کی گنجائش نہیں ہے۔ خواہ وہ طاقتور ہو یا کمزور' حالات امن میں ہو یا حالت جنگ میں' مسافر ہو یا مقیم ' کیونکہ اللہ تعالی نے اس شریعت کو آسان اور سہل بنایا ہے اور اس میں انسانی استطاعت اور اس کے مشاغل و مصروفیات کو پیش نظر رکھا ہے۔

اور اسی وجہ سے اسلامی شریعت' دیگر آسمانی شریعتوں کے مقابلہ میں یہ انفرادیت و امتیاز رکھتی ہے کہ ان شریعتوں میں ایسے پر مشقت احکام موجود ہیں جو گزشتہ امتوں کے معروضی حالات کے مطابق تھے جیسے گناہوں سے توبہ کیلئے سوائے اس کے کوئی صورت نہیں تھی۔ کہ انسان کی جان لے لی جائے' اسی امر کا ذکر قرآن حکیم میں ان الفاظ میں کیا گیا

فاقتلوا أنفسكم ذٰلكم خير لكم عند بارئكم (١٢)

اسی طرح کپڑے کو پاک کرنے کا سوائے اس کے اور کوئی طریقہ نہیں تھا کہ نجاست زدہ حصے کو باقی کپڑے سے علیحدہ کر دیا جائے نیز زکوۃ میں چوتھائی مال دینا ضروری تھا اور عبادت گاہوں کے علاوہ دیگر مقامات پر نماز اداء کرنا درست نہیں تھا ان امور کی جانب اجمالی طور پر دعائیہ صورت میں قرآن حکیم نے اشارہ کیا ہے

ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا (١٣)

(اے ہمارے رب ہم پر بھاری بوجھ (یعنی پر مشقت احکام) نہ ڈال جیسا کہ تونے ہم سے پہلے لوگوں پر رکھا تھا)اسی طرح رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیات میں سے ایک خصوصیات یہ بیان کی گئی ہے ۔

ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم (١٤)

(کہ آپ لوگوں پر سے ان کے بھاری بوجھ اور انپر عائد جکڑ بندیاں ہٹائیں گے)

اسلام میں سہولت و آسانی کا دائرہ کار محض عبادات کے معاملات تک محدود نہیں بلکہ یہ تمام دیوانی 'عائلی'فوجداری اور عدالتی و انتظامی شعبوں پر محیط ہے۔

اسلام میں سہولت و آسانی کی خصوصیات درج ذیل دلائل سے نمایاں ہے

(الف) آیات قرآنی

(۱) وما جعل عليكم في الدين من حرج (١٥)

(۲) یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر (۱۶)

(۳) یرید اللہ ان یخفف عنکم وخلق الانسان ضعیفا (۱۷)

(۴) لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا (۱۸)

(ب)۔ احادیث نبویہ

(۱) بعثت بالحنیفیہ السمحہ (۱۹)

(۲) وما خیر ای الرسول بین امرین قط الا اختار ایسرھما مالم یکن اثما (۲۰)

(۳) ان اللہ یحب ان تئوتی رخصہ' کما یحب ان تئوتی عزائمہ (۲۱)

(۴) ان ھذا الدین یسر' فلن یشاد الدین احد الاغلبہ' فسددوا' قاربوا وابشروا (۲۲)

(۵) یسروا ولا تعسروا' وبشروا ولا تنفروا (۲۳)

(ج) تخفیفِ احکام

شریعت نے احکام میں سات قسم کی تخفیفات کی ہیں (۲۴)

(۱) تخفیف اسقاط۔ یعنی اعذار کی وجہ سے کوئی فریضہ ساقط ہو جائے جیسے سفر کی وجہ سے نماز جمعہ اور روزہ وغیرہ

(۲) تخفیف تنقیص۔ یعنی اعذار کی وجہ سے کسی فریضہ میں کمی ہو جائے جیسے سفر میں نماز قصر' سخت بیمار کے لئے رکوع وسجدہ کی کمی

(۳) تخفیف ابدال۔ کوئی فریضہ طبعی یا قدرتی عذر کی وجہ سے دوسری شکل میں تبدیل ہوجائے جیسے پانی نہ ہونے یا بیماری کی صورت میں وضوء اور غسل کا تیمم میں تبدیل ہوجانا' نماز میں قیام کا بیٹھنے سے اور بیٹھنا' لیٹنے سے تبدیل ہوجانا۔ روزہ کا کھانا کھلانے سے اور بعض افعال حج وعمرہ کا کفارات سے تبدیل ہوجانا۔

(۴) تخفیف تقدیم۔ کسی عذر کے سبب فریضہ کو قبل از وقت ادا کرنا جیسے سال گزرنے سے قبل زکواۃ کی ادائیگی قسم ٹوٹنے سے قبل اس کے کفارہ کی ادائیگی' بعض فقہاء کے ہاں سفر اور بارش میں ظہر کے وقت میں عصر اور مغرب کے وقت عشاء کی نمازوں کی ادائیگی۔

(۵) تخفیف تاخیر۔ کسی عذر کے سبب فریضہ کو بعد از وقت ادا کرنا جیسے سفر یا مرض کی وجہ سے رمضان کے روزوں کو مئوخر کردینا' بعض فقہاء کے ہاں سفر میں ظہر کو عصر کے ساتھ اور مغرب کو عشاء کے ساتھ ادا کرنا۔

(٦) تخفیف ترخیص۔ کسی عذر کے سبب شرعی سہولت جیسے بے وضوء ہونے کے باوجود تیمم کے ساتھ نماز کی درست ادائیگی' دواء کے لئے ناپاک اشیاء کا استعمال' جبر کے وقت دل میں ایمان کے ساتھ زبان پر کلمہ کفر لانے کی اجازت۔

(٧) تخفیف تغیر۔ کسی معروضی عذر کے سبب ایک حالت کی دوسری حالت میں تبدیلی۔ جیسے حالت جنگ میں نماز کی معروف ہیئت (رکوع' سجدہ' قبلہ رخ ہونا وغیرہ) کا اشاروں میں تبدیل ہو جانا۔

علامہ شاطبی لکھتے ہیں . (٢٥)

اعلم أن الحرج مرفوع عن المكلفين لوجهين:

احدهما: الخوف من الانقطاع من الطريق' وبغض العبادة' وكراهة التكليف' وينتظم تحت هذا المعنى:

الخوف من إدخال الفساد على المكلف في جسمه أو عقله أو ماله أو حاله' وذلك لأن الله وضع هذه الشريعة حنيفية سمحة سهلة حفظ فيها على الناس مصالحهم.

والثاني: خوف التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعبد المختلفة الأنواع مثل قيامه على أهله وولده' إلى تكاليف أخر تأتي في الطريق' فإذا أوغل الإنسان في عمل شاق فربما قطعه عن غيره' ولاسيما حقوق الغير التي تتعلق به فتكون عبادته أو عمله الداخل فيه قاطعا عما كلفه الله به فيقصر فيه' فيكون بذلك ملوما غير معذور' إذ المراد من الإنسان القيام بجميع وظائفه وأعماله على وجه لا يخل بواحدة منها ولا بحال من أحواله فيها

(انسانوں سے حرج دو وجوہ سے اٹھایا گیا ہے

پہلی وجہ' (صحیح) راستے سے رہ جانے' عبادت سے نفرت اور ذمہ داری سے ناگواری کا اندیشہ ہے جس کے مفہوم میں مکلف شخص کی جسمانی عقلی مالی اور ماحول کی کیفیات میں فساد داخل کیے جانے کا اندیشہ بھی شامل ہے اور یہ اس بنا پر کہ اللہ تعالی نے اس شریعت کو حنیفی' آسان اور پر سہولت بنایا کہ اس میں لوگوں کے مصالح کی حفاظت کی گئی ہے۔

دوسری وجہ' انسان سے متعلق مختلف اقسام کی ذمہ داریوں کی باہمی مزاحمت کی وقت کوتاہی کا اندیشہ ہے جیسے اپنے گھر اور اولاد کی دیکھ بھال جیسی دیگر ذمہ داریاں جو راستے میں پیش آتی ہیں۔ جب انسان کسی پر مشقت عمل میں مصروف ہو جاتا تو بسا اوقات وہ اس کو دیگر کاموں سے خاص طور پر دوسروں کے اس سے متعلق حقوق سے منقطع کر دیتا ہے یوں اس کی عبادت یا وہ عمل جس میں وہ داخل ہے اس امر سے کاٹ کر رکھ دیتا ہے جس کا اللہ تعالی نے اسے مکلف بنایا ہے اس طرح وہ اس میں کوتاہی کر جاتا ہے جس کی وجہ

سے وہ بغیر عذر کے قابل ملامت قرار پاتا ہے اس لئے کہ انسان سے مقصود یہ ہے کہ وہ اپنی تمام ذمہ داریوں اور کاموں کی اسطرح نگرانی کرے کہ اس میں سے کسی ایک میں اور کسی بھی حالت میں کوئی خلل نہ آئے)

چنانچہ یہی وجہ ہے کہ شریعت کے احکام عقل اور صحیح قیاس کے مطابق اور حکمت و مصلحت پر مبنی ہیں تاہم اگر کسی حکم کی حکمت تک ذہنی رسائی نہ ہو سکے تو یہ اس امر کی علامت نہیں کہ وہاں کوئی حکمت یا مصلحت مقصود نہیں ہے بلکہ بہت ممکن ہے کہ اس میں یہ حکمت مضمر ہو کہ اللہ تعالیٰ اپنی اطاعت اور تعمیل حکم کا امتحان لینا چاہتا ہو۔

تاہم وہ احکام جن میں واضح طور پر کوئی شرعی نص موجود نہیں اور وہ اجتہاد واستنباط پر مبنی ہیں بذات خود اس بات کی دلیل ہیں کہ شریعت نے احکام اخذ کرنے میں عقل اور رائے کے استعمال کی حوصلہ افزائی کی ہے تاکہ مصلحہ کا حصول اور مفسدہ کا سدباب ممکن ہو سکے۔

امام غزالی کہتے ہیں (۲۶)

العقل لن یهتدی إلا بالشرع، والشرع لم یتبین إلا بالعقل، فالعقل کالأساس، والشرع کالبناء فلم یغن أساس مالم یکن بناء فلن یثبت بناء مالم یکن أساس، العقل کالبصر والشرع کالشعاع، فلن یغنی بصر مالم یکن شعاع من خارج، فلن یغنی الشعاع مالم یکن البصر، العقل کالسراج، والشرع کالزیت الذی یمده، فمالم یکن زیت لم یحصل سراج، فمالم یکن سراج لم یضیٔ زیت

الشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل، فهما متعا ضدان بل متحدان، فلکون الشرع عقلا من خارج سلب الله تعالى اسم العقل عن الکافر فی غیر موضع من القرآن نحو قوله تعالى: (صم بکم عمی فهم لا یعقلون) فلکن العقل شرع من داخل قال الله تعالى فی صفة العقل (فطرة الله التی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق الله، ذلک الدین القیم) فسمی العقل دینا، فلکونهما متحدین قال الله تعالى (نور على نور) أی نور العقل فنور الشرع

(عقل، شریعت کے بغیر ہدایت نہیں پاتی اور شریعت عقل کے بغیر واضح نہیں ہوتی، عقل بنیاد کی مانند ہے اور شریعت، عمارت کی مانند، اور بنیاد، عمارت کے بغیر کوئی فائدہ نہیں دیتی اور عمارت اساس کے بغیر قائم نہیں رہ سکتی۔ عقل بینائی کی مانند اور شریعت روشنی کی مانند ہے۔ بینائی کوئی فائدہ نہیں پہنچا سکتی جب کہ باہر سے روشنی نہ ہو اور روشنی کوئی فائدہ نہیں دے سکتی جب تک کہ بینائی نہ ہو۔ عقل چراغ کی مانند اور شریعت اس تیل کی مانند ہے جو اسے تقویت دیتا ہے، جب تک زیتون کا تیل نہ ہو چراغ جل نہیں سکتا اور جب تک چراغ نہ ہو تیل روشنی نہیں کر سکتا۔

شریعت، باہر سے عقل ہے اور عقل اندر سے شریعت ہے اور یہ دونوں ایک دوسرے کے مددگار

حوالہ جات

(۱) القرآن، سورۃ النحل آیۃ نمبر ۹۰

(۲) القرآن، سورۃ النساء آیۃ نمبر ۵۸

(۳) القرآن، سورۃ المائدہ آیۃ نمبر ۸

(۴) القرآن، سورۃ النساء آیۃ نمبر ۱۳۵

(۵) ابن قیم الجوزیہ: اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۴

(۶) الدرینی: المناہج الاصولیہ فی الاجتہاد بالرای ص ۲۰ و مابعد

(۷) القرآن، سورۃ الاعراف آیۃ نمبر ۱۵۷

(۸) الشاطبی: الموافقات ج ۲ ص ۳۷

(۹) ایضا ج ۲ ص ۶

(۱۰) امینی: اجتہاد ص ۲۵۴ و مابعد

(۱۱) البخاری: الجامع الصحیح، کتاب الایمان ج ۱ ص ۱۰۴

(۱۲) القرآن، سورۃ البقرہ آیۃ نمبر ۵۴

(۱۳) القرآن، سورۃ البقرہ آیۃ نمبر ۲۸۶

(۱۴) القرآن، سورۃ الاعراف آیۃ نمبر ۱۵۷

(۱۵) القرآن، سورۃ الحج آیۃ نمبر ۷۸

(۱۶) القرآن، سورۃ البقرہ آیۃ نمبر ۱۸۵

(۱۷) القرآن، سورۃ النساء آیۃ نمبر ۲۸

(۱۸) القرآن، سورۃ البقرہ آیۃ نمبر ۲۸۶

(۱۹) البخاری: الجامع الصحیح، کتاب الایمان ج ۱ ص ۱۶

(۲۰) ایضا

(۲۱) احمد: المسند عن ابن عمر (الزحیلی: نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ ص ۳۷)

(۲۲) البخاری: الجامع الصحیح، کتاب الایمان ج ۱ ص ۱۴

(۲۳) ایضا

(۲۴) عزالدین : قواعد الاحکام فی مصالح الانام ص ۶

(۲۵) الشاطبی : الموافقات ج ۲ ص ۱۳۶

(۲۶) البری : الفقہ اساس التشریع ص ۱۰۹

(۲۷) ایضا ص ۱۰۹ ' ۱۱۰

(۲۸) القرآن ' سورۃ ص آیۃ نمبر ۲۹

(۲۹) القرآن ' سورۃ القتال آیۃ نمبر ۲۴

(۳۰) القرآن ' سورۃ النساء آیۃ نمبر ۸۲

(۳۱) القرآن ' سورۃ یوسف آیۃ نمبر ۲

(۳۲) الشاطبی : الموافقات ج ۲ ص ۳۵۷

(۳۳) الزحیلی : اصول الفقہ الاسلامی ج ۲ ص ۷۴۰

استحسان

(ایک عمومی تقابلی مطالعہ)

عمومی قواعد یا قیاس جلی کے حوالہ سے انسانی ضرورتوں اور مصلحتوں پر مبنی مسائل حل کرنے کی صورت میں جب ایسے نتائج ظہور پذیر ہوں جو زمان ومکان کی تبدیلی' موقع محل کے تنوع اور نت نئی ضرورتوں کی وجہ سے شریعت کے مسلمہ مقاصد سے مطابقت نہ رکھتے ہوں تو ایسی صورت میں ان مقاصد کو روبہ عمل میں لانے کے لئے شرعی دلائل کی روشنی میں عمومی قواعد سے ہٹ کر جو راستہ اختیار کیا جاتا ہے' وہ استحسان کہلاتا ہے کہ اس طرح شریعت کے مقاصد کے تحت نئے حکم کو "حسن" قرار دیا جاتا ہے تاکہ اس کے ذریعہ فلاح وبہبود میں اضافہ اور معترت کا دفعیہ ہوسکے اور یوں وہ حکم' الٰہی حکمت کے ساتھ ہم آہنگ ہوجائے۔ اس طرح مصادر شرعیہ (قرآن' وسنت' اجماع اور قیاس) کے ظاہری الفاظ واشکال کی پیروی کی بجائے شرعی دلائل (قرآن' سنت' اجماع' قیاس' ضرورة' مصلحة' عرف وغیرہ) کی بنیاد پر مقاصد شریعت کی جستجو کرنا استحسان قرار پاتا ہے۔ استحسان نئے حالات میں عدل کو منظم کرنے کے لئے راہ تلاش کرتا ہے اور قانون اور عدالتی عمل میں انصاف اور لچک کی حوصلہ افزائی کرتا ہے یہ قانون اور سماجی حقائق کے درمیان خلیج کو پاٹتا ہے۔ اس طرح قانون کی اصلاح وتجدید میں قابل ذکر صلاحیت کا حامل قرار پاتا ہے۔

ڈاکٹر محمد ہاشم کمالی کہتے ہیں (۱)

Istihsan is an important branch of ijtihad has played a prominent role in the adaptation of Islamic law to the changing needs of society. It has provided Islamic law with the necessary means with which to encourage flexibility and growth.

(استحسان اجتہاد کی ایک اہم شاخ ہے جو معاشرے کی بدلتی ہوئی ضروریات کے حوالہ سے اسلامی قانون پر عملدرآمد میں ایک اہم کردار ادا کرتا ہے یہ اسلامی قانون کو سہولت اور ترقی کی حوصلہ افزائی کے لئے ضروری اسباب مہیا کرتا ہے)

علامہ شاطبی کہتے ہیں کہ استحسان کا اصول' شرعی دلائل کے تقاضہ سے خارج نہیں تاہم وہ عام دلیل اور عام قیاس کے تقاضہ پر انحصار کئے بغیر دلائل کے نتائج واثرات نیزان پر مبنی احکام کے نتائج کی

بات غور و فکر کا نام ہے ان کے اپنے الفاظ ہیں۔ (۲)

إن الاستحسان غير خارج من مقتضى الأدلة إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة ومآلاتها، كما أنه نظر في مآلات الأحكام من غير اقتصار على مقتضى الدليل العام والقياس العام

اسی بنا پر علامہ ابن رشد نے استحسان کی تعریف ہی یہ کی ہے۔(۳)

الإستحسان التفات إلى المصلحة والعدل

استحسان در حقیقت ظواہر نصوص اور قیاس کے غلو کا علاج ہے یعنی عمومی قواعد کی تطبیق و تنفید سے جب ایسے نتائج رونما ہونے کا اندیشہ ہو جو شرعی نقطۂ نظر سے مقصود نہیں یا ان سے کسی نقصان کے ظہور کا خطرہ ہو تو ایسی صورت میں نتائج سے احتراز کرنے کے لئے قوی تر دلیل کی بنیاد پر ایک مختلف حکم اخذ کیا جاتا ہے شمس الائمہ سرخسی نے استحسان کی اس زاویہ سے کئی تعریفیں کی ہیں کہ اس کا بنیادی مقصد لوگوں کو سہولت اور آسانی فراہم کرنا ہے اور قیاس کے ظاہر عمل پر کرنے سے پیدا شدہ سختی اور تنگی کا انسداد کرنا ہے۔

چنانچہ وہ کہتے ہیں (۴)

(۱) الاستحسان ترک القياس، الأخذ بما هو أوفق للناس.

(استحسان ' قیاس کو ترک کرکے اس حکم کو اخذ کرنا ہے جو لوگوں کے لئے زیادہ سازگار ہو۔)

(۲) الأخذ بالسماحة وابتغاء ما فيه الرحمة

(آسانی کو حاصل کرنا اور اس راستے کو تلاش کرنا جس میں رحمت ہو استحسان ہے)

(۳) الاستحسان طلب السهولة في الأحكام فيما يبتلى فيه الخاص والعام

(ان احکامات میں جو خاص وعام سب کو پیش آتے ہیں انہیں آسانی تلاش کرنا استحسان ہے)۔

(۴) هو ترک العسر لليسر

(آسانی حاصل کرنے کے لئے تنگی کو ترک کر دینا استحسان ہے)

ڈاکٹر کمالی' استحسان کی وضاحت یوں کرتے ہیں (۵)

'Juristic preference' is a fitting description of istihsan as it in volves setting aside an established analogy in favour of an alternative ruling which serves the ideals of justice and public interest in a better way.

(فقیہانہ ترجیح' اس حیثیت میں استحسان کی مناسب تشریح ہے کہ وہ انصاف اور مفاد عامہ کے نظریات کو بہتر

طور پر ملحوظ رکھنے کی خاطر موجود قیاس کو متبادل حکم کے حق میں کالعدم قرار دینے میں کردار ادا کرتا ہے)

ڈاکٹر مصطفیٰ الرزقا نے استحسان کے بارے میں احناف کے نقطۂ نظر کی ترجمانی یوں کی ہے۔(۶)

التفات إلى مقاصد الشريعة العامة في ابتغاء الأصلح

(زیادہ بہتر حکم کی تلاش میں شریعت کے عمومی مقاصد ملحوظ رکھنا استحسان ہے)

ڈاکٹر محمد سلام مدکور، استحسان کو شریعت کے اصول "رفع حرج" پر مبنی قرار دیتے ہیں (۷)

علامہ سرخسی نے استحسان کو دین کا "اصل" قرار دیا ہے کہ استحسان سے مقصود چونکہ قیاس کی تنگی کے مقابلہ میں آسانی، سہولت، رحمت اور عام وخاص کے لئے زیادہ سازگار راستے کو تلاش کرنا ہوتا ہے اور یہی مقصود دین ہے چنانچہ علامہ سرخسی نے اس حوالہ سے درج ذیل نصوص سے استدلال کیا ہے۔ (۸)

(۱) ارشاد خداوندی ہے

يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر

(اللہ تمہارے لئے آسانی چاہتا ہے اور وہ تمہارے لئے تنگی کا ارادہ نہیں کرتا)

(۲) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی اور حضرت معاذ رضی اللہ عنہما کو جب یمن روانہ کرنے لگے تو انہیں ہدایت کی

يسرا ولا تعسرا، قربا ولا تنفرا

(تم آسانی پیدا کرنا اور تنگی پیدا نہ کرنا لوگوں کو دین کے قریب لانا اور انہیں متنفر نہ کرنا)

(۳) حدیث نبوی ہے

ألا إن هذا الدين متين، فأوغلوا فيه برفق، ولا تبغضوا عباد الله عبادة الله فإن المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى

(جان لو، بلاشبہ یہ دین مضبوط ہے اس میں نرمی سے داخل ہو، اور اللہ کے بندوں کو اللہ کے عبادت سے متنفر نہ کرو کہ کٹ کر رہ جانے والا نہ تو مسافت طے کرتا ہے اور نہ سواری بچا پاتا ہے)

استحسان کی ضرورت بحیثیت مجموعی تین قسم کی صورتوں میں پیش آتی ہے

(۱) موقع ومحل کا تعین

(۲) نئے مسائل کی تحقیق

(۳) دفع مشقت

ان تینوں کی تفصیل کچھ یوں ہے۔ (۹)

(۱) حکم شرعی ایک قاعدہ اور ضابطہ کی صورت میں موجود ہے لیکن اس کے موقع و محل کے تعین کے لئے اجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے اس مقام پر موقع و محل کی رعایت کرتے ہوئے اس قاعدہ کی عملی شکل متعین کرنا' استحسان کی ہی ایک صورت ہوگا۔ مثلاً" قرآن حکیم میں گواہوں کے صفت عدالت کا ذکر کیا گیا ہے

واشهدوا ذوی عدل منکم (۱۰)

صفت عدالت کا موقع و محل کے حوالہ تعین کرنا ضروری ہے تاکہ لوگوں کو ان کی درپیش معاملات میں رہنمائی حاصل ہو چنانچہ عدالت کا ایک مفہوم یہ ہے۔

هی ملکة تحمل علی ملازمة التقوی والمروءة (۱۱)

(یہ ایسی صلاحیت ہے جو تقوی اور مروۃ کو لازم پکڑنے پر آمادہ کرتی ہے۔) مروت سے مراد پست اقوال و افعال اور ان امور سے نفس کی حفاظت جو معاشرے میں باعث عار سمجھے جاتے ہیں۔ عدالت کی اس تعریف اور معروضی حالات کی روشنی میں کم از کم وہ معیار مقرر کرنا جس کی رو سے معاملات میں گواہوں کی گواہی قابل قبول ہو۔ استحسان کہلائے گا۔(اس قسم کے امور استحسان بالعرف کے ذیل میں آتے ہیں)

(۲) نئے مسائل کے احکام دریافت کرنے کے عمل میں جب عام نظائر اور مشابہ احکام کے حوالہ سے مطلوبہ رہنمائی نہ ملے تو اس صورت میں مصلحہ اور عدل کی بنیاد پر ان نظائر سے انحراف کرتے ہوئے ان مسائل کا حل تلاش کیا جائے گا۔(یہ صورت استحسان بالقیاس الخفی اور استحسان بالمصلحہ کہلاتی ہے)

(۳) بعض اوقات معروضی حالات معاشرتی فساد یا طبعی اعذار کے سبب اصل حکم پر عمل دشوار ہو جاتا ہے اس وقت کوئی ایسی صورت تلاش کرنا ناگزیر ہو جاتا ہے جس میں حکم کا احترام قائم رکھتے ہوئے سہولت کی راہ نکالی جا سکے۔ اگر اس صورت میں شارع کی طرف سے اصل حکم کی کوئی متبادل نوعیت نہ ہو تو اجتہاد کے ذریعہ دفع مشقت کے پیش نظر احکام میں سہولت پیدا کی جائے گی' اور یہی استحسان کا مقصد ہے (اس قسم کو استحسان بالضرورۃ کا عنوان دیا جاتا ہے)

الغرض شرعی احکام کی تطبیق اور موقع و محل متعین کرنے درپیش مسائل کی تحقیق اور موجود مسائل کے بقاء و تسلسل میں عام ضوابط اور قیاس کے برعکس عدل' مصلحہ (اوفق و اصلح للناس) سماحت' رحمت' تدبر و تفکر یسر و سہولت اور دفع حرج جیسے عمومی مقاصد شریعت کی بنیاد پر فقیہانہ ترجیح کو استحسان کہتے ہیں۔

سر عبدالرحیم نے استحسان کو بہت سے امور میں عمومی قانون اور اصول نصفت سے مشابہ ٹھہرایا ہے۔
(۱۲)

مولانا محمد تقی امینی لکھتے ہیں (۱۳)

جن ضروریات وحالات کے پیش نظر فقہاء نے استحسان کا اصول وضع کیا ہے تقریباً انہی ضروریات کے پیش نظر اس سے ملتا جلتا ایک اصول کا پتہ قدیم قوانین میں بھی ملتا ہے یونانیوں میں Epieikea کے نام سے یہ اصول مشہور ہے اور رومیوں میں Aquita کے نام سے اسکا پتہ چلتا ہے۔

ڈاکٹر احمد حسن ٹونکی لکھتے ہیں (۱۴)

جدید مغربی قانون میں نصفت Equity سے ہم استحسان کا مقابلہ کر سکتے ہیں کہ ملکی قانون میں جہاں کہیں عمومیت کی وجہ سے نقص ہو یا سختی میں اعتدال پیدا کرنا ہو' وہاں نصفت سے ہی کام لیا جاتا ہے۔

ڈاکٹر وھبہ الزحیلی کہتے ہیں (۱۵)

الإستحسان يشبه بما يسمى عند رجال القانون بالإتجاه إلى روح القانون وقواعده الكلية

نظریہ نصفت کا تعارف

Equity کا استعمال کئی طرح سے ہوتا ہے کبھی اس کو انصاف کے فلسفی تصور کی جانب منسوب کیا جاتا ہے کبھی یہ قانون سازی کے طریقہ کار کے مفہوم میں استعمال ہوتا ہے عام قانونی نظام میں یہ عدالت کی مخصوص قسم کے حوالہ سے جانا جاتا ہے (۱۶)

Equity کا عمومی تصور' قانون عام کی طرح ہی قدیم ہے یہ قانونی انصاف نہیں بلکہ انصاف کی اصلاح شدہ حقیقت ہے کیونکہ قانون (Law) ہمیشہ ایک عمومی بیان ہوتا ہے لیکن بسا اوقات کچھ ایسے معاملات ہوتے ہیں جو اس عمومی بیان کے تحت نہیں آتے ان کے لئے طریق کار تلاش کرنا Equity کہلاتا ہے چنانچہ ارسطو اپنی Nichoma checm Ethics کی پانچویں کتاب میں کہتا ہے۔(۱۷)

It is a rectification of law where law is defectiue because of its generality.

اس سلسلے میں مثال یہ دی جاتی ہے کہ چوری کے جرم میں عام ضابطہ یہ ہے کہ اس کی سزا دی

جائے یہ اپنی جگہ درست ہے لیکن دوسری جانب اگر کوئی بھوکا شخص خوراک کی چوری کرتا ہے تو اس صورت میں عمومی ضابطہ کہ چوری ایک غلط فعل ہے' کی سخت یا قانونی تعبیر اس عمل کو بھوکے شخص کے لئے درست قرار نہیں دیتی۔ عمومی قانون کا تقاضہ یہ ہے کہ بھوکا ہونے کو چوری کے لئے کوئی عذر تصور نہ کیا جائے لیکن قرون وسطی کے چرچ نے بھوک کی وجہ سے خوراک کی چوری کو قابل معافی قرار دیا تو گویا ارسطوی زبان میں Equity ایک ایسے جزوی انصاف کو عمل میں لانا جہاں قانونی معیار اس سے کم تر درجہ کا ہو

Equity اور Common Law میں یہ فرق واضح ہوتا ہے کہ Equity کا نظام مخصی اور جداگانہ نوعیت کا ہے اس طرح وہ عمومی قانون سے علیحدہ ہو جاتا ہے۔

قانون عامہ Common Law در حقیقت وہ کہلاتا ہے جو گزشتہ نسلوں نے اپنی سوجھ بوجھ سے وضع کئے جو ملکی رسم و رواج سے لئے گئے اور جن کی وضاحت متعلقہ عدالتوں نے کی یہ قانون بسا اوقات نصفت کے ان قوانین سے مختلف بلکہ متضاد ہو جاتا ہے جن کو چانسری نافذ کرتی ہے (۱۸)

لارڈ ٹالبوٹ نے Law اور Equity کے درمیان تعلق کے حوالہ سے کہا ہے کہ نصفت ایک ایسی خوبی کا نام ہے جو قانون کو مناسب شکل دیتی ہے اور اس کی سخت روی اور سرد مہری میں نرمی پیدا کرتی ہے (۱۹) یعنی جہاں کہیں قانون عام میں کوئی سقم یا قباحت پیدا ہو جاتی ہے اور وہ پہلو جو عام قانون کی نظروں سے اوجھل ہوتے ہیں نصفت کی مدد سے انہیں قانونی شکل میں لایا جاتا ہے یا جس جگہ قانون عام کے بے انصافی کے لئے استعمال ہونے کا اندیشہ ہو وہاں نصفت اس اندیشہ کا ازالہ کرتی ہے اس حوالہ سے نظریہ نصفت کا اساسی کلیہ ہے

Equity does not suffer a wrong to be without remedy

(کوئی نقصان ایسا نہیں جس کی تلافی' نصفت نہ کرتی ہو) یوں نصفت قانون عام کی حقیقی روح کی حفاظت کرتی ہے اور اس کی کمی کو دور کر کے اسے مکمل کرتی ہے اور یہ کہنا درست ہے کہ بدلتے حالات میں جب قانون عام کے الفاظ کسی بھی جگہ مطلوبہ نتائج پیدا کرنے سے قاصر رہتے ہیں تو نصفت کا تصور قانون کی روح کو زندہ کرتا ہے جیسے وقف کے معاملہ میں عمومی قانون کی رو سے Beneficiary کو اصل مالک سمجھا جاتا ہے جبکہ نصفت کے تصور میں اس کی اصلاح اس طور پر کی گئی کہ جائیداد کا مالک متولی Trustea ہے بشرطیکہ وہ اصل مالک Beneficiay کو فائدہ پہنچائے (۲۰)

گویا اس طرح نصفت ایک ذیلی قانون بن جاتا ہے جو عمومی قانون کی ضد کی نہیں بلکہ اس کی تکمیل کرنے والا ہوتا ہے۔ کیونکہ بنیادی طور پر قانون کا مقصد بھی یہی ہوتا ہے کہ بلا امتیاز ہر فریق کے حق کی حفاظت کی جائے۔ لیکن بسا اوقات قانون عام کسی امتیاز کا ذریعہ بن جاتا ہے جس کے انسداد کے لئے قانون نصفت کی ضرورت پیش آتی ہے تاکہ ہر فریق کو اس کا جائز مقام ملے اور غیر جانبداری اور برابری کی بنیاد پر معاملات کو طے کیا جائے۔ نیز حقوق وفرائض کی تقسیم میں توازن قائم ہو اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ مساوات ہی نصفت ہے (Equality is equity) جیسا کہ پہلے ذکر کیا جاچکا ہے کہ قانون کا منشا معاملات کو ان کے صحیح تناظر میں دیکھنا ہوتا ہے تاکہ ہر فریق کے ساتھ اس کے مرتبہ ومقام کے مطابق سلوک ہو اس لئے قانون نصفت درپیش معاملہ کی تہہ تک پہنچتا ہے اور محض الفاظ کے ظاہر پر ہی اپنا فیصلہ صادر نہیں کرتا چنانچہ کسی مقدمہ میں فریقین کے حقیقی منشا تک رسائی حاصل کر کے ان کی داد رسی کرتا ہے' کیونکہ قانون نصفت میں کسی معاہدہ کا جائزہ فریقین کے ظاہری الفاظ کی بجائے ان کے اصل منشاء کو سامنے رکھ کر لیا جاتا ہے۔ اوراس کے مقاصد ونتائج کو زیر غور لاکر درست رائے تک پہنچنے کا راستہ اختیار کیا جاتا ہے چنانچہ اسی سبب قانون نصفت کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ ظاہر سے زیادہ باطن کو پیش نظر رکھتا ہے

"Equity looks to the intent rather than to the form" (۲۱)

نصفت کا پس منظر

ایڈورڈ اول کے دور میں تین عدالتی نظام تھا' یعنی شاہی عدالت' عدالت عذرات عام اور محکمہ مال کی عدالت جس کو Chancellor of the Exchequer بھی کہا جاتا تھا۔

متوخرالذکر عدالت کا سربراہ چانسلر کہلاتا جو بادشاہ کا سیکرٹری ہوتا اور شاہی مہر کا محافظ اور دیگر اہم فرائض سرانجام دیتا تھا یہ بادشاہ کا وزیر اعظم یا وزیر خزانہ ہوتا تھا۔ اس عدالت کے ذمہ انتظامی امور کی دیکھ بھال ہوتی تھی لیکن بعد ازیں' بادشاہ نے اپنے خصوصی اختیارات بھی اسے تفویض کر دیئے جس کے تحت عدالتوں کے فیصلوں کے خلاف اپیل کی سماعت کا حق دے دیا گیا اس طرح یہ عدالت جو چانسلری کی عدالت یا ایکس چیکر Exchequer کی عدالت کہلاتی تھی' نصفت (Equity) کی بنیاد پر فیصلہ کرنے لگی (۲۲)

کیونکہ عام عدالتوں کے سربراہ' قانونی اصولوں سے عدم واقفیت کے سبب گذشتہ فیصلوں کی پیروی کرتے تھے جس کی وجہ سے وہ معاشرے میں رونما ہونے والی تبدیلیوں اور وقت کا تغیر کا ساتھ نہ دے سکے' یوں قانون کی جامد تعبیر سے انصاف کا تصور مجروح ہونے لگا اس لئے قانون کی روح کے احیاء کے لئے قانون روما سے درآمد شدہ تصور نصفت کی بنیاد پر علیحدہ عدالت وجود میں لائی گئی اور اس میں قانون نصفت سے واقف اور دور حاضر سے آگاہ افراد کا تعین کیا گیا ان علیحدہ عدالتوں کا قیام اس لئے ضروری قرار پایا کہ قانون عامہ (Common Law) کے جج قدامت پسند ہونے اور قانونی جدتوں سے کد رکھنے کے باعث مخصوص وضع شدہ اصولوں سے ہٹ کر فیصلہ کرنے کی صلاحیت کا اظہار نہ کر پائے تھے اور وہ مخصوص ڈگر سے ہٹی ہوئی ہر رٹ (Writ) کو نامنظور قرار دیتے تھے (۲۴)

ابتداء میں چانسلر کو شاہی فرمان کے تحت اختیارات ملے لیکن اڈورڈ سوم کی بادشاہت میں چانسلر کو غیر معمولی مقدمات میں بھی دادرسی کا اختیار دیا گیا یوں وہ اپنے اختیارات کو عوام کی حوصلہ افزائی کے ساتھ بروئے کار لانے لگا چانسلر قانون عامہ سے بھی واقف ہوتا اور معاشرے کے رجحانات نیز قانون کے نفاذ کے حقیقی مقصد سے بھی آگاہ ہوتا تھا (۲۵) لیکن یہ چانسلر زیادہ تر وکلاء میں سے لئے گئے تھے چنانچہ وہ زیادہ تر روایتی طریقوں اور اپنی ذہنی ساخت کے باعث پرانے فیصلے سامنے رکھتے تاہم چند ایک مقدمات میں انہوں نے صوابدیدی اختیارات بھی استعمال کئے۔

نصفت Equity کو صحیح طور پر ترتیب دینے کا سہرا لارڈ ناٹنگم(۱۴۸۲ھ) کے سر جاتا ہے جن کو موجودہ نصفت کا باپ کہا جاتا ہے (۲۶) بعد ازیں اس کام کو لارڈ ہارڈوک اور لارڈ ایلڈن نے آگے بڑھایا سترھویں صدی سے انیسویں صدی تک کا دور ایسا ہے کہ اس میں نصفت کے لائحہ عمل میں تبدیلیاں لائی گئیں اور چانسلر کا دائرہ کار بڑھایا گیا۔ لارڈ ڈایلڈن کی ریٹائرمنٹ کے وقت نصفت کے قوانین عام اصولوں کی طرح رواج گئے تھے اور ان دونوں کے درمیان تضاد ختم ہو چکا تھا اور یہ سب کچھ ۱۸۲۷ء تک تکمیل کو پہنچ گیا (۲۷)

نصفت (Equity) اور قانون عام (Coman Law) کی عدالتوں کے متوازی انداز سے کام کرنے کی وجہ سے جو مشکلات رونما ہوئی تھیں ان کو حل کرنے کے لئے قانون عامہ ایکٹ ۱۸۵۴ء (Common Law Act 1854) اور چانسری ترمیمی ایکٹ ۱۸۵۸ء (Amendment Act 1858 Chancery) نافذ کئے گئے لیکن اس سے مطلوبہ نتائج نہ ملنے کے سبب

Judicature Act 1873 and 1875 تیار کیا گیا اور تضاوات کو حل کیا گیا۔
جس کے تحت Superim Court of Judicature قائم کی گئی اور دیگر تمام عدالتوں
(عدالت عامہ اور چانسری کی عدالت) کو اس میں ضم کر دیا گیا (۲۸)

اس کا فائدہ یہ ہوا کہ قانون عام اور نصفت کے اصولوں کی دیکھ بھال کی نگرانی ایک ادارے کے پاس آگئی یوں ان کے باہمی تضاد کے مسئلے کو حل کر لیا گیا اس کا مفہوم یہ نہیں کہ ان دونوں کو یکجا کر کے کسی نئے سانچے میں ڈھال دیا گیا بلکہ یہ دونوں قوانین اپنی اپنی جگہ مستقل وجود رکھتے ہوئے ایک دوسرے کے ساتھ طریق کار کے اعتبار سے ہم آہنگ ہو گئے چنانچہ مذکورہ ایکٹ کی دفعہ ۲۵ میں اس امر کی وضاحت کر دی گئی کہ ان دونوں میں تضاد کی صورت میں نصفت کو قانون عام پر ترجیح ہوگی (۲۹)

تاریخ میں نصفت کے دائرہ کار درج ذیل تھے (۳۰)

(Inflexible Procedure in common Law)

(۱) قانون عامہ کا غیر لچکدار طریق کار

(Indaquacy of remedy at Common Law)

(۲) قانون عامہ کی ناکافی تلافی

(۳) قانون عامہ کے فرسودہ طریق کار کے باعث متعدد معاملات میں سہولت نہ ملنا

(Absence of relief in certain cases at common Law a wing to its dejective procedure)

نصفت اور قانون عامہ کی عدالتوں کا موازنہ

نصفت (Equity) اور قانون عام (Common Law) کی عدالتوں میں درج ذیل حوالوں سے فرق تھا۔

(۱) نئے اضافی حقوق (New Rights)

نصفت کی عدالت وہ حقوق دلواتی تھی جو عام قانون کی عدالت نہیں دیتی تھی مثلاً" موقوف لہ کے حقوق رہن کی واپسی کے حقوق وغیرہ کہ ان کی بازیابی قانون عام کی عدالت سے نہیں ہوتی تھی، اور یہ امور صرف نصفت کی عدالت کے دائرہ کار سے متعلق تصور کیے جاتے تھے۔ اس سے اس امر کی نشاندہی ہوتی ہے

کہ وہ حقوق جو قانون عام کے دائرہ کار میں آتے ہیں وہاں نصفت کی عدالت کسی فیصلے کی مجاز تصور نہیں ہوتی تھی۔ نصفت کا یہ دائرہ کار " مخصوص دائرہ کار " کہلاتا تھا۔

(۲) اضافی تلافی (Remedies)

کئی مقدمات ایسے ہوتے تھے جہاں عدالت عامہ نقصان کی جائز تلافی دینے سے قاصر ہوتی تھی چنانچہ ان مقدمات میں عدالت نصفت وہ تلافی مہیا کرتی تھی کیونکہ انصاف کے تقاضے اس کے بغیر مکمل نہیں پاتے تھے مثلاً" معاہدے پر عملدرآمد کروانا اور ریسیور (وصول کنندہ) مقرر کروانا قرض دہندہ سے رسید تلف ہونے کے باوجود اس کی داد رسی وغیرہ جیسے مقدمات میں نصفت قانون عام کی مدد کرتی ہے۔ نصفت کا یہ دائرہ کار " قانون کا ہم شکل " دائرہ کہلاتا ہے۔ اس دائرہ کار کے تحت نصفت کی عدالت اضافی حقوق نہیں دیتی بلکہ اضافی تلافی مہیا کرتی ہے۔

(۳) اضافی ضابطے (New Procedure)

قانون عام کے ضابطوں میں خامیوں کو نصفت کی عدالتوں نے درست کیا اور حصول انصاف کے عمل کو بہتر بنانے کے لئے کئی اضافی ضابطے وضع کئے جو قانون عام کا قیمتی حصہ بن گئے جیسے مدعا علیہ کو شہادت دینے کے لئے اجازت دینا یا مجبور کرنا اس طرح ہی کھاتوں اور دیگر تحریروں کو گواہی کے لئے عدالت میں لانے پر مجبور کرنا وغیرہ۔

نصفت کا یہ دائرہ کار ' مددگار دائرہ کار Auxiliary Jurisdiction کہلاتا ہے۔

یہاں یہ واضح رہے کہ قانون نصفت انہی معاملات میں دخل رکھتا ہے جو عدالت سے داد رسی کے قابل ہوں لیکن قانون عام ان سے قاصر ہو خالص اخلاقی نوعیت رکھنے والے معاملات' نصفت کے دائرہ کار میں نہیں آتے اسی بنا پر نصفت کا ایک مقولہ ہے کہ " نصفت قانون کی پیروی کرتی ہے "

" Equity Follows the law"

نصفت کے قواعد کلیہ (Maxims of Equity)

نصفت Equity کا بنیادی تصور تو یہی تھا کہ جن معاملات میں قانون عام کوئی سہولت یا تلافی مہیا نہیں کرتا وہاں اس کی کو پورا کیا جائے لیکن ابتداء میں اس کے لئے کوئی باقاعدہ اصول موجود نہیں تھے جن

کے تحت نصفت کی عدالتیں اپنی کاروائی نمٹاتیں چنانچہ فیصلہ کا تمامتر دارومدار چانسلر کے ضمیر پر ہوتا ہے لیکن اس میں اس امر کا اندیشہ موجود تھا کہ ضمیر کی معمولی سے لغزش کئی معاملات میں نقصان کی تلافی کے بنیادی تصور کو ہی مجروح کر دے اسی بناء جدید نصفت کی معتبر شخصیت لارڈ ناٹنگم (۱۶۸۲ء) نے کہا تھا کہ نصفت کا ضمیر سے کوئی براہ راست تعلق نہیں ہونا چاہیے بلکہ ضمیر کا تعلق صرف واقعات کے موازنے سے ہونا چاہیے۔ (۳۲)

چنانچہ جلد ہی ایسے اصول وجود میں آگئے جن کے تحت نصفت کی عدالتوں کے لئے کام کرنا آسان ہو گیا۔ یہ اصول جو نصفت کے قواعد کلیہ Maxims of Equity کہلاتے ہیں تعداد میں ۱۲ ہیں (۳۳)

1- No wrong without a remedy.

2- Equity follows law.

3- Where equities are equal the first in time shall prevail.

4- Where there are equal equities' the law shall prevail.

5- He who seeks equity must to equity.

6- He who seeks equity must come with clear hands.

7- Delay defeats equity.

8- Equality is equity.

9- Equity looks to the intent rather than to the form.

10- Equity regards that as done which out to have been done.

11- Equity imputes an intention to fulfil an obligation.

12- Equity acts in personam' not in rem.

استحسان اور نصفت کا تقابلی جائزہ

اسلامی قانون میں استحسان اور مغربی قانون میں نصفت (Equity) دونوں میں انصاف اور ضمیر کو

پیش نظر رکھا جاتا ہے اور دونوں قانون ظاہر سے انحراف کا اختیار دیتے ہیں جب اس کے نفاذ سے غیر منصفانہ نتائج کا اندیشہ ہو چنانچہ ڈاکٹر کمالی کہتے ہیں (۳۴)

Istihsan in Islamic law and equity in western law are both inspired by fairness and conscience and both authorise departure from a rule of positive law when its enforcement leads to unfiar results.

لیکن ان میں درج ذیل حوالوں سے فرق پایا جاتا ہے۔

(ا) نظریہ نصفت بھی وضعی قانون کے دیگر نظریات کی طرح صرف ان تعلقات کو منظم کرنے کا ذریعہ ہے جو انسانوں کے مابین ظہور پذیر ہوتے ہیں اور ان مصالح کو ہم آہنگ کرنے کا وسیلہ ہے جو لوگوں کے مابین تضاد کی شکل اختیار کرلیتے ہیں۔ اس حوالہ سے اس نظریہ کا ان تعلقات کے ضمن میں کوئی کردار نہیں جو بندوں اور ان کے خالق کے مابین ہیں اور نہ ان ذمہ داریوں سے متعلق کوئی رہنمائی ہے جو انسان کی اپنی ذات پر عائد ہوتی ہیں۔ اس طرح اس نظریہ کا دائرہ کار محدود ہوجاتا ہے۔ جبکہ اس کے برعکس اسلامی شریعت زندگی کے تمام شعبوں کو منظم کرتی ہے وہ انسانوں کے تین نوعیت کے تعلقات کو استوار کرتی ہے یعنی انسان کے اپنے خالق سے تعلقات' اپنی ذات سے تعلقات اور معاشرے سے تعلقات اور یہ تعلقات ایک دوسرے کے ساتھ لازم وملزوم ہیں ایک نوعیت کے تعلق کے اہتمام سے دوسری نوعیت کے تعلقات بھی بہتر ہوتے ہیں شریعت کے دیگر ماخذ کی طرح استحسان کا دائرہ بھی ان تینوں نوعیت کے معاملات پر محیط ہے جیسا کہ اس پر مبنی احکام سے اگلے ابواب میں اندازہ کیا جاسکتا اس سلسلے میں ویلفوڈ کونٹ ویلسمتھ کہتا ہے (۳۵)

Islam form was given to almost every aspect of life whateve*r*its content and it was an islamic pattern that gave the society cohesion as well as vitality. The centre of this unifying force was religious law which regulated within its powerful and precise sweep every thing from prayer rites to property rights.

The law gave unity to islamic society from Cordoua to Multan. It gave unity also to the individual muslim his entirelife actively being organised in to a meaningful whole by thhis devine pattern.

(زندگی کے ہر شعبہ کو خواہ اس کا کوئی بھی عنوان تھا اسلامی سانچے میں ڈھال دیا گیا تھا اور یہی وہ

اسلامی نمونہ تھا جس نے معاشرے کو باہمی اتصال عطا کیا اور قوت بھی اس وحدت آموز قوت کا مرکز وہ دینی قانون تھا جس نے اپنی قوت اور مکمل تبدیلی کی حدود میں عبادات سے لیکر حقوق ملکیت تک ہر چیز کو باضابطہ بنا دیا (اسلامی) قانون نے اسلامی معاشرے کو قرطبہ (اسپین) سے لیکر ملتان (پاکستان) تک متحد کیا یہی نہیں بلکہ اس نے مسلمان فرد کو بھی اس مقدس نمونہ کے ذریعہ بامعنی مکمل شکل میں منظم کر کے اس کی تمام زندگی کو سرگرم انداز میں وحدت عطا کی ہے۔)

(۲) جیسا کہ گذشتہ صفحات میں اس امر کی نشاندہی کی گئی تھی کہ قانون نصفت کے تصور نے اس وقت عملی شکل اختیار کی جب قانون عام کے نفاذ سے کئی خامیوں کا ظہور ہوا اور بجائے انصاف مہیا ہونے کے ناانصافیوں نے جنم لیا اور پھر ۱۸۷۳ء تک دو متضاد عدالتی نظام نافذ رہے جنہیں بعد میں ایک ایکٹ کے تحت یکجا کیا گیا گویا قانون نصفت مغربی قوانین کے دائرہ کار سے باہر کی ایک حقیقت ہے جو حالات کے تحت ارتقائی منزلیں طے کرتا چلا گیا۔ اس کے برعکس استحسان کا تصور اسلامی قانون کا داخلی جزو ہے اور خود اسلامی شریعت نے اس کا نہ صرف تصور دیا بلکہ اسکے اصول وحدود بھی متعین کی ہیں۔

ڈاکٹر محمد ہاشم کمالی، جون میکڈسی کے حوالہ سے لکھتے ہیں (۳۶)

Istihsan is an integral part of the shariah and it deffers with equity in that letter recognises a natural law apart from and essentially superior to positive law.

(استحسان، شریعت کا ایک مکمل حصہ اور نصفت سے اس حوالہ سے ممتاز ہے کہ موخرالذکر قانون فطرت کو صریح قانون سے علیحدہ اور لازمی طور پر بالاتر قرار دیتا ہے)

استاذ علال الفاسی لکھتے ہیں (۳۷)

إن فكرة العدالة ظهرت مستقلة عن مجموع الشرائع اللاتينية والإنكليزية أى مصدرا خارجا عن القانون والعرف على حين أن الشريعة الإسلامية كانت بعكس ذلك لأن مصدرها الوحى القرآنى والسنة المحمدية و إجتهاد الائمة الذى هو بذل الجهد فى استنباط الأحكام من الكتاب والسنة بطريق المنطوق أو المفهوم أو القياس فالعدالة فى الإسلام من صميم التطبيق للأحكام الشرعية وليست نظرية مستقلة عنها

(وضعی قانون میں نظریہ نصفت، قانون اور عرف سے خارج ایک ماخذ ہے جبکہ اسلامی شریعت کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ اس کا ماخذ وحی الہی سنت محمدیہ اور آئمہ کا وہ اجتہاد ہے جو کتاب وسنت سے

———— ———— ————

منطوق یا مفہوم یا قیاس کے ذریعہ احکام کے استنباط میں جدوجہد مبذول کرنا ہے اسلام میں عدالت شرعی احکام کی تطبیق کی بنیاد سے تعلق رکھتی ہے اور یہ اس سے کوئی الگ تھلگ نظریہ نہیں)

اسی بناء پر علامہ شاطبی کہتے ہیں (۳۸)

إن الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة إلا أنه نظر إلى لوازم الأدلة مآلا تها كما أنه نظر في لوازم الأحكام من غير اقتصار على مقتضى الدليل العام والقياس العام

(۳) نظریہ نصفت کے چونکہ کوئی متعین قواعد وضوابط اور منضبط اصول نہیں ہیں اس لئے وہاں قانون کی تشریح جج یا وکیل کی من پسند تعبیر اور ذاتی صوابدید پر ہے گو اس سلسلے میں نصفت کے اصول بارہ کی تعداد میں متعین کئے گئے ہیں لیکن ان کا تعین اور ان کی وضاحت بذات خود بحث طلب ہے جبکہ اس کے برعکس نظریہ استحسان کے باقاعدہ اصول متعین ہیں اور فقہاء نے ان امور کی نشاندہی کی ہے جن کو اس نظریہ پر عمل درآمد کے وقت پیش نظر رکھنا ضروری ہے پھر اصول استحسان پر عمل درآمد کسی صورت میں انسانی معاشرے کو نقصان نہیں پہنچاتا جبکہ نظریہ نصفت کے تحت بسا اوقات معاشرے کے لئے نقصان دہ نوعیتیں بھی سامنے آتی ہیں جیسے کسی ایسے مجرم پر ترس کھاتے ہوئے اس کی سزا معاف کر دینا جس نے اجتماعی حقوق میں دخل اندازی کی ہو حقیقت یہ ہے کہ اگر نفع ونقصان کا اندازہ انسانی ارادے کے ساتھ مربوط کر دیا جائے تو نظریہ نصفت کا بے لگام استعمال عام طور پر مصلحت عامہ کے لئے بیکار' خلل اندازی کا باعث اور صحیح اندازہ کرنے والا نہیں ہوتا اس لئے کہ انسان نفع ونقصان کے اعتبار سے جو خیالات رکھتا ہے وہ بالعموم مخصوص مقاصد اور خواہشات سے متاثر ہوتے ہیں یا وہ ایک تنگ دائرے میں محصور ہوتے ہیں یا ان میں ایک خاص زاویہ کو پیش نظر رکھا گیا ہوتا ہے یا وہ کئی امور کو یکجا کرنے سے قاصر ہوتے ہیں جس کی وجہ سے قانون سازی پر نقص کا اعتراض وارد ہوتا ہے یا وہ ایسے تغیرات سے دوچار ہوجاتی ہے جس کا مصلحت سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ایسی صورت میں حالات دگرگوں ہوجاتے ہیں فساد پھیل جاتا ہے اور ٹوٹ پھوٹ کا عمل زیادہ ہوجاتا ہے بالخصوص ایسی صورت میں جب مخصوص خواہشات کے تحت قانون سازی کی جائے تو صورتحال زیادہ پیچیدہ ہوجاتی ہے ایسے میں انسان' نقصان دہ چیز کو نفع مند تصور کرنے لگ جاتا ہے جیسے وہ سرقہ اور شراب نوشی کو حلال جاننے لگے اور کبھی وہ نفع مند چیز کو نقصان دہ سمجھنے لگ جاتا ہے جیسے وہ زکواۃ کو مال کی تطہیر اور فقر وتنگدستی کے انسداد کا ذریعہ جاننے کی بجائے مالی نقصان تصور کرنے لگے یا اسی طرح کوئی شخص جہاد کے

لئے نکلنے کو نقصان وہ جاننے لگے حالانکہ اس میں اجتماعی مصالح کی حفاظت اور آبادیوں کی حفاظت مضمر ہے اسی حقیقت کو قرآن حکیم نے ان الفاظ میں ذکر کیا

ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن (۳۹)

(اگر حق' ان کی خواہشات کی پیروی کرنے لگے تو آسمان' زمین اور جو ان میں ہیں فاسد اور بیکار ہو جائیں)

اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ اسلامی شریعت انسانوں کو کمال و رفعت کی طرف لی جاتی ہے اور استحسان' اس مقصد کی تکمیل میں اپنا کردار ادا کرتا ہے جبکہ وضعی قانون کی عملی انتہاء معاشرے کے چلن کو قائم رکھنا ہوتا ہے اور نظریہ نصفت بھی اسی دائرے میں عام قانون کے مقابلہ میں اپنا کردار بہتر طور پر ادا کرتا ہے چنانچہ بسا اوقات وہ معاشرے کی اس نہج کو قائم رکھتا ہے جس کو وہ اچھا سمجھ لے اور اس بلند مثال سے غفلت برتتا ہے جس کا تقاضہ دین فطرت اور اسلامی شریعت کرتی ہے جب اس کے برعکس استحسان کی حامل اسلامی شریعت ہے جس کے بارے میں اینڈرسن لکھتا ہے۔

It is not society that influences law but the law that provides a divinely revealed norm and standard to which muslim society is under a perpetual duty to conform.

(یہ معاشرہ نہیں جو قانون کو متاثر کرتا ہو بلکہ یہ ایسا قانون ہے جو ایک ایسا الہامی قاعدہ اور معیار مہیا کرتا ہے جس کے ساتھ ہم آہنگی پیدا کرنا مسلم معاشرے پر دائمی فرض ہے)

(۴) نصفت صرف ایک عدالتی اصول ہے جو بعض مخصوص حالات اور غیر معمولی واقعات میں قانون عام کی جگہ نافذ کیا جاتا ہے اس کے ذریعہ نظری یا تشریحی طور پر قانون عام کی خرابیوں یا نقائص کا حقیقی' موضوعی یا داخلی طور پر ازالہ ممکن نہیں بلکہ صرف بعض جزئیات واقعات کی حد تک جج کی صوابدید کے مطابق قدرتی انصاف کی تکمیل کرتا ہے۔

اس کے برعکس استحسان نہ صرف غیر معمولی حالات میں اپنا کردار ادا کرتا ہے بلکہ اسلام کے اصول یسر اور دفع حرج کے تحت اپنا مستقل مقام رکھتا ہے اور تشریحی لحاظ سے بھی عام قاعدہ کے نفاذ سے پیدا شدہ مشکلات کا ازالہ کرتا ہے چنانچہ اس کی متعدد اقسام اور متنوع تطبیقات اس حقیقت کو آشکار کرتی ہیں کہ استحسان ایک ماخذ قانون ہے جس کے ذیل میں شرعی احکام کی موقع و محل کے اعتبار سے تطبیق کے علاوہ نئے

مسائل کی تحقیق اور موجود مسائل میں دفع مضرت اور رفع حرج کے اصول کو پیش نظر رکھنا شامل ہے۔

(۵) اصول استحسان میں 'نظریہ نصفت کے مقابلہ میں زیادہ وسعت اور آسانی کا پہلو پایا جاتا ہے مثلاً" (۴۱) نظریہ نصفت کی اساس پر وضعی قانون نے غیر معمولی صورتحال کا نظریہ اخذ کیا ہے جس کی بنیاد اس فکر پر ہے کہ اس پریشان حال عقد کرنے والے شخص کو تعاون فراہم کیا جائے جس کا معاملہ غیر معمولی حالات میں اقتصادی لحاظ سے غیر متوقع طور پر اس طرح غیر متوازن ہو جائے جو اس کی تباہی باعث بنے یعنی عام قانون کی رو سے وہی عقد معتبر ہے جو فریقین طے کرلیں اور عدالت کو اس سے انحراف کرنے کا حق نہیں ہے لیکن اگر غیر معمولی حالات میں غیر متوقع معاملہ پیش آجائے جیسے جنگ چھڑ جائے یا زلزلہ آجائے یا اچانک ہڑتال ہو جائے یا کوئی وبا پھوٹ پڑے اور طے شدہ شرائط پر عمل کرنے کی صورت میں کسی ایک فریق کو غیر معمولی نقصان کا سامنا کرنا پڑے نیز عقد کا تعلق مستقبل میں پیش آنے والے معاملات سے نہ ہو تو ایسی صورت میں عدالت معروضی حالات کے مطابق فریقین کے مفادات میں توازن قائم رکھتے ہوئے درپیش نقصان کو معقول حد تک لائے گی تو اگر عقد' فریقین کے لئے لازم ہے تو اس صورت میں حد سے زیادہ رقم کی ادائیگی میں کمی کی جائے گی یا اس کے مقابل کی چیز میں اضافہ کر دیا جائے گا اور اگر عقد ایک طرف سے لازم ہے جیسے قرض وغیرہ تو اس صورت میں حد سے زیادہ ادائیگی میں کمی کی جائے گی یا اس کی ادائیگی کے طریق کار کو منصفانہ بنایا جائے گا اس سلسلے میں عدالت کا کام معاملہ کی شرائط کو منصفانہ بنانا ہوگا نہ کہ معاملہ کو سرے سے ختم کر دینا یا مقروض کو اس کی ذمہ داری سے فارغ کر دینا۔

اسلامی شریعت میں اس قسم کا کوئی مستقل نظریہ اگرچہ وجود میں نہیں لایا گیا لیکن اصول استحسان کی بنیاد ہی اسلئے رکھی گئی کہ عام قواعد یا قیاس میں عمل درآمد کی صورت میں جو تنگی لاحق ہو سکتی ہے اس کا دفعیہ کیا جائے اور اس سلسلے میں خاص طور پر درج ذیل مثال قابل ذکر ہے (۴۲)

عام قواعد کی رو سے عقد اجارہ بھی دیگر عقود کی طرح ایک لازم عقد ہے وہ ناقابل تنسیخ ہے سوائے اس کے کوئی عیب آشکارا ہو جائے یا نفع حاصل کرنے والی چیز ہی مفقود ہو جائے لیکن ازروئے استحسان یہ عقد اجارہ اس صورت میں بھی قابل تنسیخ ہے جب کوئی ایسا عارضہ پیش آجائے کہ عقد باقی رہنے کی صورت میں کسی ایک فریق کو نقصان پہنچتا ہو مثلاً" کرایہ پر لینے والا مفلس ہو جائے یا کرایہ پر دینے والا مالک ایسے قرض کے بوجھ تلے آجائے کہ کرایہ کی چیز بیچنا ضروری ہو جائے اس حوالہ سے اگر نظریہ نصفت اور اصول

استحسان کا موازنہ کیا جائے تو اصول استحسان میں زیادہ وسعت اور آسانی کا پہلو موجود ہے کہ نظریہ نصفت میں طے شدہ عقد سے انحراف صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب کوئی غیر معمولی صورتحال درپیش ہو جبکہ اصول استحسان کے تحت انحراف کے لئے یہی کافی ہے کہ فریقین میں سے کسی ایک مفاد کے لئے نقصان دہ صورتحال پیش آجائے۔

علاوہ ازیں نظریہ نصفت کی رو سے عقد کی تنسیخ کی کوئی صورت نہیں بلکہ عقد کے دائرہ میں رہتے ہوئے اس میں اعتدال قائم کرنے کی سبیل اختیار کی جاتی ہے جیسا کہ نصفت کا قاعدہ ہے Equity Follows Laws جبکہ اصول استحسان کے تحت نقصان کے ازالہ کے لئے عقد اجارہ کو منسوخ بھی کیا جاسکتا ہے۔

الغرض اسلامی فقہ کا اصول استحسان وضعی قانون کے نظریہ نصفت کے مقابلہ میں

(۱) زندگی کے تمام شعبوں پر محیط ہونے

(۲) اسلامی شریعت کے داخلی جزو ہونے

(۳) منضبط اصولوں پر مبنی ہونے

(۴) ماخذ قانون ہونے اور

(۵) معاشرے کے لئے زیادہ سہولت پر مبنی ہونے کے حوالوں سے ترجیح کا حامل ہے

حوالہ جات

(۱) Kamali' Principles of Islamic Jurisprudence p. 310' 311

(۲) الشاطبی: الموافقات ج ۴ ص ۲۰۹

(۳) ابن رشد: بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۱۵۲

(۴) السرخسی: المبسوط ج ۱۰ ص ۱۴۵

(۵) Kamali' Principles of Islamic Jurisprudence p. 311

(۶) مصطفیٰ زرقا: المدخل الفقہی العام ۱۳۰

(۷) مدکور: المدخل للفقہ الاسلامی ص ۲۴۰

(۸) السرخسی: المبسوط ج ۱۰ ص ۱۴۵

(۹) امینی: اجتہاد ص ۵۶ وما بعد

(۱۰) القرآن' سورۃ الطلاق آیۃ نمبر ۲

(۱۱) الشاطبی: الموافقات ج ۴ ص ۹۰

(۱۲) عبدالرحیم: اصول فقہ اسلام ص ۳۵

(۱۳) امینی: فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر ص ۲۱۶

(۱۴) احمد حسن: مقالہ استحسان (فکر و نظر) ص ۲۲۳

(۱۵) الزحیلی: نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ ص ۱۵۶

(۱۶) Cataldo' Kempin' Jr. stochton' Weber

Introduction to Law and the Legal Process' p. 16

(۱۷) Ibid

(۱۸)* Choudhry' Principles' Maxims and Leading Cases in Equity. p. 9

(۱۹) Ibid p. 6

(۲۰) Cataldo and others' Introduction to Law p. 19

(۲۱) Choudhry' Principles' p. 40

(۲۲) Ibid P. 44

(۲۳) Cataldo and others' Introduction to Law' p 17

(۲۴) Choudhry' Principles' p. 6'7

(۲۵) Ibid P. 10'11

(۲۶) Ibid P. 13

(۲۷) Ibid P. 14

(۲۸) Cataldo and others' Introduction to Law' p. 22

(۲۹) Choudhry' Principles' P. 17

(۳۰) Ibid P. 7

(۳۱) Cataldo and others' Introduction to Law. P 19 Choudhry' Principly' P. 15'16

(۳۲) Choudhry' Principles P. 13

(۳۳) Cataldo' Introduction. P. 21'22 Choudhry' Principles p. 20

(۳۴) Kamali' Principles of Islamic Jurisprudence P. 309

(۳۵) Contwellismith' Islam in modern history' P. 37

(۳۶) Kamali' Principles of Islamic Jurisprudence P. 310

(۳۷) الفاسی: مقاصد الشریعۃ ومکارمہا ص ۴۱

(۳۸) الشاطبی: الموافقات ج ۴ ص ۲۰۹

(۳۹) القرآن' سورۃ المومنون آیۃ نمبر ۱

(۴۰) Andreson' Islamic law in the modern world P. 7

(۴۱) الزحیلی: نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ ص ۳۱۲

(۴۲) ایضاً ص ۳۱۹

استحسان

(ایک فقہی مطالعہ)

فصل اول:۔ استحسان کا لغوی و فقہی تعارف

(۱)۔ استحسان کا لغوی معنی

(۲)۔ استحسان' فقہ حنفی میں

(۳)۔ استحسان' فقہ مالکی میں

(۴)۔ استحسان' فقہ حنبلی میں

(۵)۔ استحسان' فقہ شافعی میں

(۶)۔ استحسان' دیگر فقہاء کی نظر میں

فصل دوم:۔ استحسان بحیثیت ماخذ

(۱)۔ استحسان کی ماخذی و مصدری حیثیت

(۲)۔ اس حیثیت پر اعتراضات کا جائزہ

(۳)۔ استحسان کا بلحاظ تعدیہ

فصل سوم:۔ استحسان کی اقسام

(۱)۔ تقسیم بلحاظ معدول عنہ و معدول الیہ

(۲)۔ تقسیم بلحاظ سند

(۳)۔ تقسیم بلحاظ اثر

(۴)۔ تقسیم بلحاظ نظری و تطبیقی

(۵)۔ علامہ کرخی کی تقسیم

استحسان کا لغوی و فقہی تعارف

استحسان کا لغوی مفہوم

استحسان، حسن سے استفعال کے وزن پر ہے، اس کا لغوی معنی ہے کسی چیز کو اچھا خیال کرنا اور گردانا، یہ استقباح (کسی چیز کو برا تصور کرنا) کی ضد ہے، جیسے کوئی شخص کہے استحسنتہ یعنی میں اس کو اچھا خیال کرتا ہوں۔ اسی طرح یہ جملہ استعمال ہوتا ہے، أستحسن الرأی أو القول أو الطعام أو الشراب یعنی رائے کو یا قول کو یا کھانے پینے کو اچھا سمجھتا ہوں۔ اسی نوعیت کا یہ مقولہ ہے هذا استحسنه المسلمون یعنی اس بات کو مسلمان اچھا گردانتے ہیں (۱)

یا استحسان کا مفہوم یہ ہے طلب الأحسن للإتباع الذی هو مأمور به (۲) یعنی بہترین بات کی جستجو اس اتباع کے نقطۂ نظر سے جس کا حکم دیا گیا ہے جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے

فبشر عبادِ الذین یستمعون القول فیتبعون أحسنه أولئک الذین هداهم الله و أولئک هم أولو الألباب (۳)

(آپ ان میرے بندوں کو خوشخبری دیدیجئے جو بات کو غور سے سنتے ہیں اور اس کے عمدہ پہلو کی پیروی کرتے ہیں اور یہی لوگ جن کو اللہ نے ہدایت دی ہے اور یہی لوگ اہل دانش ہیں)

یہاں یہ واضح رہے کہ استحسان کے لفظ کے استعمال سے متعلق کوئی نزاع نہیں ہے (۴) کیونکہ یہ لفظ قرآن و حدیث اور اہل لغت کے ہاں استعمال ہوا ہے۔ مثلاً"

قرآن حکیم میں وارد ہے۔

(۱) واتبعوا أحسن ما أنزل إلیکم من ربکم (۵)

(اس وحی کے بہترین پہلو کی جو تم پر تمہارے رب کی طرف سے نازل کی گئی پیروی کرو)

(۲) الذین یستمعو ن القول فیتبعون أحسنه(۶)

(اس وحی کے بہترین پہلو کی جو تم پر تمہارے رب کی طرف سے نازل کی گئی پیروی کرو)

(۳) وأمر قومک یأخذوا بأحسنها (۷)

(حضرت موسیٰ علیہ السلام کو تورات سے متعلق کہا جارہا ہے کہ آپ اپنی قوم کو حکم دیجئے کہ وہ اس کے بہترین احکام کو تھام لے یعنی ان پر عمل کرے)

حدیث موقوف میں ہے' حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے ماراٰہ المسلمون حسنا فہو عنداللہ حسن (۸)

(جس کو مسلمان اچھا جانیں تو وہ اللہ کے ہاں اچھی ہے۔)

جہاں تک اہل لغت کے ہاں اس لفظ کے استعمال کا تعلق ہے تو آئمہ سے یہ بات منقول ہے کہ کوئی شخص اگر حمام میں ٹھہرنے اور زیر استعمال آنے والے پانی کا اندازہ مقرر کئے بغیر نیز اجرت مقرر کئے بغیر داخل ہو جائے تو استحساناً" درست ہے۔ اسی طرح پانی پلانے والوں سے پانی اور اس کے معاوضہ کی بابت طے کئے بغیر پانی پینے کو استحساناً قرار دیا گیا ہے (۹) چنانچہ امام شافعی نے اس لفظ کو استعمال کیا ہے' مثلاً" ان کا قول ہے

أستحسن فی المتعۃ أن تکون ثلاثین درھما فأستحسن ثبوت الشفعہ للشفیع إلی ثلاثۃ ایام' فأستحسن ترک شئی للمکاتب من نجوم الکتابۃ (۱۰) فأستحسن أن یضع إصبعیہ فی صفاحی أذنیہ إذا أذن (۱۱)

(میں متعہ (طلاق یافتہ عورت کو دیئے جانے والے کپڑے) کی بابت یہ بہتر خیال کرتا ہوں کہ وہ تیس درہم کا ہو' میں شفع کرنے والے کیلئے تین دن تک شفع کے ثبوت کے حق کو بہتر سمجھتا ہوں اور اس بات کو اچھا جانتا ہوں کہ مکاتب (جس غلام کو اس کا آقا مقررہ مدت میں مقررہ رقم پر آزاد کرنے کا وعدہ کرتا ہے) کے لئے کتابت (معاوضہ) میں سے کچھ قسطیں چھوڑ دی جائیں۔ اور اچھا سمجھتا ہوں کہ جب کوئی آذان دے تو وہ اپنی انگلیاں' اپنے کانوں کے اندر ڈال لے)

آئمہ اربعہ سے قبل کئی ایک فقہاء نے بھی اس لفظ کو استعمال کیا ہے' چنانچہ اموی دور کے مشہور قاضی ایاس بن معاویہ کا قول ہے

قیسو القضاء ما صلح الناس' فإذا فسد فاستحسنوا (۱۲)

(جب تک لوگوں کے فائدے میں ہو' قضا میں قیاس کرو' اور جب لوگوں میں فساد آجائے تو استحسان کرو)

اسی طرح ان کا قول ہے

ما وجدت القضاء إلا ما استحسن الناس (۱۳)

(میں نے اسی بات کو فیصل پایا جو لوگوں کو (ان کے مجموعی مفاد میں) بھلی لگے)

استحسان، فقہ حنفی میں

امام ابو حنیفہ اور ان کے مدرسہ فکر کے فقہاء نے طریقہ استحسان اور اس کی بنیاد پر استنباط مسائل کا سب سے زیادہ کام کیا اور قیاس ظاہر میں غلو کی وجہ سے مصلحت عامہ میں جب کوئی مشکل پیش آئی ہے، تو استحسان کے ذریعہ استنباط کر کے ان فقہاء نے انتہائی انصاف اور اعتدال پر مبنی مہارت فن کا ثبوت دیا ہے

ڈاکٹر کمالی نے (Aghnides) کا اس حوالہ سے یہ قول نقل کیا ہے (۱۴)

The fact is that he (Abu Hanifah) used the word is tihsan

in its usual meaning namely that of abondoning qias for an opinion thought to be more subseruient to the social interest.

(حقیقت یہ ہے کہ ابو حنیفہ نے استحسان کا لفظ عام معنوں میں یعنی ترک کردہ قیاس کے مقابلہ میں اجتماعی مفاد کے لئے زیادہ مفید سوچی گئی رائے کے لئے استعمال کیا ہے)

چنانچہ ان کے شاگرد رشید امام محمد بن حسن شیبانی کہتے ہیں

إن أصحابه كانوا ينازعونه المقاييس فإذا قال أستحسن لم يلحق به أحد (۱۵)

(امام ابو حنیفہ کے شاگرد، قیاسی معاملات میں ان کے ساتھ ارد و قدح کرتے تھے لیکن جب وہ کہہ دیتے کہ میں نے استحسان کیا ہے تو پھر اس تک کوئی نہ پہنچ پاتا۔)

اسی بنا پر امام محمد بن حسن نے استحسانی مسائل سے واقفیت کو دیگر معتبر دلائل کی طرح شرائط اجتہاد میں سے شمار کیا ہے۔ چنانچہ ان کا قول ہے۔

من كان عالما بالكتاب والسنة و بقول أصحاب رسول الله عليه وسلم و بما استحسن فقهاء المسلمين وسعه أن يجتهد رأيه فيما ابتلى به و يمضيه فى صلاته وصيامه وحجه و جميع ما أمر به ونهى عنه (۱۶)

(جو کتاب اللہ سنت رسول اللہ صلی علیہ وسلم، اقوال صحابہ رسول اور مسلم فقہاء کے استحسانی مسائل کا علم رکھنے والا ہو اس کے لئے گنجائش ہے کہ وہ اپنی رائے سے ان معاملات میں اجتہاد کرے جو اسے در پیش ہوں اور نماز، روزہ، حج اور تمام مامورات و ممنوعات میں اس پر عمل کرے)

حنفی فقہاء نے استحسان کی تعریف دو انداز سے کی ہے۔

ایک تو اس طور پر کہ استحسان کی روح اور اس کا فلسفہ واضح ہو جائے اس سلسلے میں علامہ سرخسی کی گزشتہ تعبیرات خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

اور دوسرا انداز' استحسان کے خدوخال کو فقہی ضابطہ کی صورت میں نمایاں کرنے کا ہے' چنانچہ اس سلسلے میں درج ذیل تعریفات لائق بیان ہیں۔

۱۔ العدول عن موجب قیاس إلى قیاس أقوی منه (۱۷)

(ایک قیاس کے تقاضہ سے انحراف کر کے اس سے زیادہ قوی قیاس کی جانب رجوع کرنا)

جیسے شکاری پرندوں کے جھوٹے کے درندوں کے جھوٹے پر قیاس کے تقاضے یعنی نجاست سے انحراف کر کے ان کے پاک ہونے کا حکم اختیار کیا گیا کہ وہ درندوں کے برعکس اپنی چونچ سے پانی پیتے ہیں جو کہ ایک خشک ہڈی ہے۔ اس تعریف پر یہ تنقید کی گئی ہے کہ یہ استحسان کی تمام اقسام کو جامع نہیں ہے۔ کیونکہ استحسان بالقیاس کے علاوہ استحسان بالاثر' استحسان بالا جماع' استحسان بالعرف' استحسان بالضرورۃ اور استحسان بالمصلحۃ بھی استحسان کی اقسام ہیں جو کسی طرح مندرجہ بالا تعریف میں شامل نہیں ہوتیں چنانچہ ابو الحسین بصری نے اس تعریف پر اس حوالہ سے اعتراض کیا ہے کہ اس میں نص کی طرف عدول کی صورت شامل نہیں جیسے بھول کر روزہ توڑنے والے کے ذمہ قضاء نہیں کہ اس میں قیاس کو حدیث کی وجہ سے ترک کر دیا گیا ہے (۱۸)

۲۔ استحسان قیاس خفی کا دوسرا نام ہے' اور قیاس خفی کی تعریف یہ کی گئی ہے هو ما لا تنتقل الیه أفهام المجتهدین إلا بعد البحث والتأمل (۱۹)

اور استحسان کا نام اسے اس لئے دیا گیا ہے کہ عام طور پر یہ قیاس ظاہر سے استدلال کے لحاظ سے زیادہ قوی ہوتا ہے' لہذا اس سے استدلال کرنے والا استحسان کرنے والا قرار پایا' علامہ عبدالعزیز بخاری کہتے ہیں۔ جب استحسان قیاس خفی کا عنوان بن گیا تو اس کے کمزور ہونے کے باوجود اس کا یہ نام باقی رہا اسی بنا پر جب امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ میں نے استحسان کو ترک کر دیا تو اس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ یہاں خفی قیاس موجود

ہے لیکن چونکہ وہ میرے نزدیک راجح نہیں ہے لہٰذا میں نے اس کو اختیار نہیں کیا (۲۰)

یہ تعریف بھی گزشتہ تعریف کی طرح استحسان کی صرف ایک قسم کو شامل ہے۔ جبکہ اس کی کئی ایک اقسام ہیں نہ صرف یہ بلکہ امام محمد بن حسن کے مندرجہ بالا قول کی روشنی میں امام ابو حنیفہ کی طرف قیاس خفی کو خواہ وہ مرجوح ہی کیوں نہ ہو استحسان قرار دینے کی نسبت محل نظر ہے تاہم اگر امام ابوحنیفہ کی طرف "ترکت الاستحسان" کے جملہ کی نسبت درست ہے تو اس سے مراد ذاتی پسند پر مبنی حکم ہے

۳۔ ابو الحسن کرخی نے استحسان کی یہ تعریف کی ہے۔

العدول فی مسألۃ عن مثل ماحکم بہ فی نظائرھا إلی خلافہ لوجہ ھو أقوی (۲۱)

(کسی مسئلہ میں اس کے نظائر کے حکم جیسے حکم سے قوی دلیل کی بنیاد پر اس کے برعکس حکم کی جانب انحراف کرنا)

یعنی زیر بحث مسئلہ کے کچھ نظائر موجود ہیں۔ بظاہر جو نظائر کا حکم ہے وہ درپیش مسئلہ کا حکم ہونا چاہیے لیکن وہاں کوئی ایسی مضبوط دلیل موجود ہے جس کا تقاضہ یہ ہے کہ زیر بحث مسئلے کا حکم اس کے نظائر کے حکم کے برعکس ہو تو ایسی صورت میں قوی دلیل کے سبب جو عدول و انحراف ہوگا' یہ استحسان کہلائے گا۔ اس تعریف کو تمام منقولہ تعریفوں میں سب سے بہتر اور جامع قرار دیا گیا ہے (۲۲)

لیکن اس تعریف کی بابت یہ اشکال ظاہر کیا گیا ہے کہ اس تعریف کے ضمن میں کچھ ایسے امور بھی شامل ہو جاتے ہیں جن کو احناف کے ہاں استحسان کا نام نہیں دیا جاتا مثلاً دلیل منسوخ سے دلیل ناسخ کی جانب عدول کرنا (۲۳)

۴۔ شمس الائمہ سرخسی نے استحسان کی دو اقسام کا ذکر کرتے ہوئے ان کی جدا جدا تعریف بیان کی ہے (۲۴)

پہلی قسم ان کے اپنے الفاظ میں یہ ہے

العمل بالاجتہاد وغالب الرأی فی تقدیر ماجعلہ الشرع موکولا إلی آرائنا

ان معاملات میں جن میں شریعت نے اندازہ ہماری آراء کے حوالہ کر دیا' ان میں اجتہاد اور غالب رائے پر عمل کرنا' جیسے قرآن حکیم نے ان طلاق یافتہ عورتوں کے بارے میں جن کو رخصتی سے قبل طلاق

ہو جائے اور ان کا مہر بھی مقرر نہ ہوا ہو' یہ حکم دیا ہے' کہ ان کو معروف طریقہ سے "متعہ" یعنی کپڑوں کا جوڑا دیدیا جائے۔ اس معاملہ میں کپڑوں کی نوعیت اور مالیت کا تعین ہماری صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ اب اس سلسلے میں صحیح اندازہ تک پہنچنے کے لئے جو کوشش (اجتہاد) کی جائے گی' اس پر عملدر آمد استحسان کہلائے گا۔

اور دوسری قسم کو انہوں نے یوں بیان کیا ہے

هو الدليل الذي يكون معارضا للقياس الظاهر الذي تسبق اليه الأفهام قبل إمعان التامل فيه' فبعد إمعان التامل في حكم الحادثة وأشباهها من الأصول يظهر أن الدليل الذي عارضه فوقه في القوة' فإن العمل به هو الواجب

یعنی استحسان وہ دلیل ہے جو ایسے قیاس ظاہر کے خلاف ہو جس کی جانب گہرے غور و فکر سے قبل خیالات جاتے ہیں۔ لیکن درپیش مسئلے اور اس سے ملتے جلتے اصول میں گہرے غور و فکر سے یہ حقیقت عیاں ہوتی ہے کہ وہ دلیل جو اس کے خلاف ہے وہ قوت میں اس (قیاس ظاہر) سے بڑھ کر ہے' تو ایسی صورت میں اس پر عمل کرنا ضروری ہے۔

۵۔ ابن امیر الحاج نے بھی اس سے ملتے جلتے الفاظ میں استحسان کی تعریف کی ہے (۲۵)

إنه اسم لدليل متفق عليه نصا كان أو إجماعا أو ضرورة أو قياسا خفيا' إذا وقع في مقابلة قياس يسبق اليه الأفهام حتى لا يطلق على ما لا يقابل فيها القياس الجلي

(استحسان اس متفقہ دلیل کا نام ہے جو ایسے قیاس کے مقابلہ پر آئے جس کی طرف سے سوچیں جلد منتقل ہوتی ہیں خواہ وہ نص ہو یا اجماع یا ضرورۃ یا قیاس خفی ہو یہاں تک کہ اس کا اطلاق اس پر نہیں ہوتا جو قیاس جلی کے مقابلہ پر نہ آئے) اس تعریف کے بارے میں علامہ تفتازانی کہتے ہیں

استقر عليه رأي المتاخرين (۲۶)

۶۔ ابو الحسین بصری نے استحسان کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے (۲۷)

الاستحسان هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد' غير شامل شمول الالفاظ لوجه هو أقوى منه' وهو في الحكم الطارئ على الأول

(استحسان اس چیز کا نام ہے کہ وجوہ اجتہاد میں سے کسی ایک وجہ کو کسی قوی تر سبب کی بنا پر ترک کر دیا جائے' لیکن اس میں الفاظ کی عمومیت شامل نہیں ہے اور ترک کرنے کا یہ عمل سابق نظائر کے مقابلہ میں کسی

نئے پیش آمدہ مسئلے کے حکم کے بارے میں ہوگا)۔

اس تعریف پر اعتراض کیا گیا ہے کہ اس کی رو سے شریعت استحسان قرار پاتی ہے اس لئے کہ عقل کا تقاضہ یہ ہے کہ انسان کے ذمہ کوئی حکم نہ ہو جس کو فقہ کی زبان میں "براءۃ اصلیہ" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لیکن اس کو اس سے زیادہ قوی دلیل (شریعت) کی بنا پر ترک کر دیا جاتا ہے' اور وہ پہلے کے مقابلے میں طاری (پیش آمدہ) کا درجہ رکھتا ہے۔

علامہ صفی الدین ہندی نے اس کے جواب میں کہا ہے کہ مذکورہ تعریف میں "وجوہ اجتہاد میں سے کسی ایک وجہ" کا ذکر ہی اس اعتراض کا جواب ہے۔ کیونکہ "براۃ اصلیہ" کوئی وجہ اجتہاد نہیں۔ یہ تو یقینی طور پر یا ازروئے گمان واضح ہے اس کے لئے کسی اجتہاد کی ضرورت نہیں (۲۸)

ڈاکٹر مصطفیٰ زرقا کہتے ہیں کہ حنفی کتب فقہ میں استحسان کا اطلاق دو امور پر ہوتا ہے (۲۹) گویا ان کے خیال میں باقی اقسام پر اسکا اطلاق درست نہیں

۱۔ استحسان قیاسی' یعنی قوی تر قیاس خفی کو قیاس ظاہر پر ترجیح دینا

۲۔ استحسان ضرورۃ' یعنی جب قیاس غیر معمولی تنگی اور نقصان کا باعث بن رہا ہو' تو اس سے عدول کرتے ہوئے دوسرے حکم کو اختیار کرنا۔

استحسان' فقہ مالکی میں

فقہ مالکی میں استحسان' نظریہ مصلحۃ کے ضمن میں آتا ہے' جو قیاس کی شدت اور غلو سے بچنے سے وجود میں لایا گیا۔ مشہور مالکی فقیہ اصبغ بن الفرج کا قول ہے کہ علم فقہ میں استحسان کے مسائل کی تعداد قیاس کے مسائل سے زیادہ ہے بلکہ امام مالک سے منقول ہے۔

ان المغرق فی القیاس یکاد یفارق السنۃ (۳۰)

(جو شخص قیاس کی بابت حدود سے تجاوز کر جائے' وہ سنت نبوی سے علیحدہ ہونے لگتا ہے)

ابن القاسم امام مالک کا قول نقل کرتے ہیں کہ الاستحسان تسعۃ اعشار العلم (۳۱) استحسان علم کا نوے فیصد ہے۔

مالکی فقہاء سے بھی استحسان کی کئی ایک تعریفیں منقول ہیں

۱۔ علامہ ابو اسحاق شاطبی نے امام مالک کے مسلک میں استحسان کا مفہوم یہ بتایا ہے (۳۲) ابن الانباری نے بھی یہ تعریف کی ہے (۳۳)

الاخذ بمصلحة جزئية فى مقابلة دليل كلى' فمقتضاه تقديم الاستدلال المرسل على القياس

(کسی کلی دلیل کے مقابلہ میں کسی جزئی مصلحت کے مطابق فیصلہ کرنا اور اس کا تقاضہ قیاس پر استدلال مرسل (مصلحہ مرسلہ) کو مقدم کرنا ہے)

یعنی مجتہد جب اس بات پر غور کرتا ہے کہ درپیش مسئلے میں قیاس کے تقاضہ پر عمل کیا جائے تو کوئی مصلحت ضائع ہو جائے گی یا کوئی فساد پیدا ہو جائے گا۔ ایسی صورت میں وہ اپنے ذوق اور پسند کے مطابق فیصلہ نہیں کرتا بلکہ شریعت کے مقاصد کی روشنی میں کسی مقصود منفعت کو حاصل کرنے یا کسی فساد کو دور کرنے کا جو فیصلہ کرتا ہے اس کو استحسان کہا جائے گا اور اس پر عمل کرنا درحقیت روح شریعت سے ہم آہنگ ہے۔

اس سلسلے میں علامہ شاطبی نے کچھ مثالیں ذکر کی ہیں (۳۴)

(۱) قرض' سود کے مشابہ معاملہ ہے کیونکہ یہاں رقم' رقم کے بدلے میں دی جاتی ہے اور اس میں مدت مقرر کی جاتی ہے حدیث میں درہم کو درہم اور دینار کو دینار کے بدلے فروخت کرنے کی دو شرائط کے ساتھ اجازت دی گئی ہے ایک یہ کہ ان میں کمی بیشی نہ ہو اور دوسری یہ کہ وہ ہاتھ در ہاتھ ہو یعنی ادھار نہ ہو' قرض میں ادھار یقینی ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود لوگوں کو تنگی سے بچانے کے لئے اور معاملات میں آسانی پیدا کرنے کے لئے اس کی اجازت دی گئی۔

(۲) بیع العریہ' یعنی کھجور پر موجود پھل کو خشک پھل (چھوہارہ) کے بدلے میں اندازے سے فروخت کرنا اس لحاظ سے درست نہیں ہونا چاہئے کہ اس میں کمی بیشی ہونے کا لازما امکان ہے لیکن اگر اس کو منع کر دیا جائے تو اس سے کافی مشکلات پیدا ہو جائیں گی اور لوگ اپنے باغات کے درختوں کو عطیہ کے طور پر وقف کرنے سے باز آجائیں گے' تو کھجور کا عطیہ کرنے والے اور جس کو عطیہ کیا گیا' ان دونوں فائدے کی خاطر اس لین دین کی اجازت دی گئی ہے۔

اس مثال کی بابت علامہ ابوالولید الباجی کا کہنا یہ ہے کہ یہ مقام استحسان نہیں بلکہ یہ "بناء العام علی الخاص" کے قبیل سے ہے کہ یہاں عام کے مقابلہ میں خاص دلیل پر عمل کیا گیا (۳۵)

جبکہ شیخ عبداللہ دراز نے بھی ان مسائل کو منصوص ہونے کی بنا پر باب استحسان سے خارج قرار دیا ہے تاہم ان کا کہنا ہے کہ ان میں جزئی مصلحۃ کی بنیاد پر عام دلیل کو مخصوص کیا گیا ہے ان پر امام مالک اور ان کے اصحاب نے اس جیسے مسائل کے درست ہونے کی بنیاد رکھی ہے اور اس کا نام استحسان رکھا ہے (۳۶)

گویا ان مسائل سے انہوں نے جزئی مصلحت کی بنیاد پر عام دلیل کی تخصیص کو اخذ کر کے اس پر استحسان کا اطلاق کیا ہے گو یہ مسائل بذات خود استحسانی مسائل نہیں لیکن حنفی نقطہ نظر سے اس قسم کے مسائل استحسان بالاثر کے ذیل میں آتے ہیں۔

۲۔ ابو بکر بن عربی سے استحسان کی یہ تعریف منقول ہے (۳۷)

الإستحسان هو إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الإستثناء والترخص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته

(دلیل کے بعض تقاضوں میں تعارض کے سبب استثناء یا رخصت کے طور پر دلیل کے تقاضہ کے ترک کرنے کو ترجیح دینا' استحسان کہلاتا ہے)

یعنی کسی دلیل کے عمومی تقاضوں کو اگر مکمل طور پر بروئے کار لایا جائے' تو بعض صورتوں میں کچھ رکاوٹیں پیش آتی ہیں یا تعارض ظاہر ہوتا ہے تو ایسی صورتوں میں استثناء کے طور پر یا بطور رخصت اس دلیل کے تقاضوں پر عملدر آمد نہ کرنے کو ترجیح دی جاتی ہے' اور یہ امر استحسان کہلاتا ہے۔

۴۔ علامہ ابن رشد اندلسی نے استحسان کی تعریف اس طرح کی ہے (۳۸)

الاستحسان هو طرح القياس الذي يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه إلى حكم آخر ' في موضع يقتضي أن يستثنى من ذلك القياس

(استحسان اس چیز کا نام ہے کہ اس قیاس کو جو حکم میں غلو یا مبالغہ کا باعث بنے' ایسے جگہ جو اس قیاس سے استثناء کا تقاضہ کرے' کسی اور حکم پر عملدر آمد کے لئے ترک کر دیا جائے)

یعنی بسا اوقات قیاس کے حکم پر عمل کرنے سے افراط یا تفریط کی صورت پیدا ہونے کا قوی اندیشہ ہوتا ہے ایسی صورت حال میں اس کی جگہ کسی اور شرعی حکم پر عمل کرنا ضروری ہو جاتا ہے اسی کا نام استحسان ہے۔

(۵) علامہ محمد بن خویز منداد نے استحسان کی تعریف یوں بیان کی ہے (۳۹)

العمل بأقوى الدليلين

دو دلیلوں میں سے قوی تر دلیل پر عمل کرنا

اس ضمن میں علامہ ابو الولید باجی نے دو مثالیں بیان کی ہیں (۴۰)

۱۔ پہلی مثال بیع العرایا سے متعلق ہے جس کا تذکرہ علامہ شاطبی نے بھی کیا ہے، واضح رہے کہ علامہ الباجی، اس مثال کو ایک دوسرے کے مقام پر باب استحسان کی بجائے "بناء العام علی الخاص" کے قبیل سے قرار دے چکے ہیں (۴۱)

۲۔ اگر کسی شخص کی قیئی وغیرہ سے نماز ٹوٹ جائے تو اس کے لئے حکم یہی ہے کہ وہ از سرِ نو نماز پڑھے کیونکہ نماز میں تمام اعمال لگاتار ہونے چاہیئں اور انمیں خلل نہیں آنا چاہیئے۔ لیکن اگر کسی شخص کو نماز میں نکسیر آجائے تو اس صورت میں حدیث کی بناء پر اسے اجازت ہے کہ وہ دوبارہ وضو کرکے وہیں سے نماز مکمل کرلے جہاں سے نماز ٹوٹ گئی تھی اس کو فقہ کی اصطلاح میں "بناء" کہا جاتا ہے اور یہ دراصل قوی تر دلیل پر عمل کرنا ہے ۔

ابو بکر بن عربی نے مذکورہ بالا تعریف کو مالکی و حنفی فقہاء کی متفق علیہ تعبیر قرار دیا ہے (۴۲)

لیکن اس تعریف پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ اس میں مختلف دلائل کے باہمی تعارض کی صورت میں جس دلیل کو ترجیح دی جائے گی وہ بھی اس میں شامل ہو جاتی ہے حالانکہ اسے استحسان قرار دینا کسی کا موقف نہیں ہے (۴۳)

(۶) علامہ ابو الحسن علی لخمی قیروانی نے یہ تعریف کی ہے (۴۴)

الإستحسان هو كون الحادثة مترددة بين أصلين أحدهما أقوى بها شبها أو أقرب إليها، والآخر أبعد، فيعدل عن القياس على الأصل القريب إلى القياس على الأصل البعيد لجريان عرف أو ضرب من المصلحة أو خوف من مفسدة أو ضرر

(استحسان یہ ہے کہ جب پیش آمدہ مسئلہ دو قاعدوں کے درمیان دائر ہو ایک اس سے مشابہت کے حوالہ سے قوی تر یا قریب تر اور دوسرا دور تو قریب کے اصول پر قیاس سے دور کے اصول پر قیاس کی جانب عرف یا کسی مصلحت یا کسی فساد یا نقصان کے اندیشے سے عدول کیا جاتا ہے)

ڈاکٹر مصطفیٰ زرقا اس تعریف کی وضاحت اپنے الفاظ میں اس طرح کرتے ہیں (۴۵)

أن يترك القياس الظاهر لأحد أمور ثلاثة؛ إذا عارضه عرف غالب أي عادة شائعة؛ أو عارضته مصلحة راجحة أو أدى إلى حرج ومشقة

کہ قیاس ظاہر کو تین میں سے کسی ایک وجہ سے چھوڑ دینا استحسان ہے کہ (۱) اس کے بالمقابل عرف عام آجائے یا (۲) لائق ترجیح مصلحت ہو یا (۳) وہ قیاس تنگی اور مشقت کا باعث بنے۔
مندرجہ بالا تعریفات سے واضح ہوتا ہے کہ فقہ مالکی میں قیاس خفی کو استحسان کا نام نہیں دیا جاتا ہے چنانچہ علامہ ابوالولید الباجی کہتے ہیں کہ (۴۶) کہ مالکی مذہب میں درست موقف یہ ہے کہ قیاس کے تقاضے کے مطابق اس کی پیروی کی جائے اور نیز اس بات کی جس کی احکام شرع تقاضا کرتے ہیں اور ان میں سے کوئی چیز ترک نہ کی جائے۔

وہ مزید کہتے ہیں کہ جس قیاس پر عمل کرنے میں کوئی چیز مانع نہ ہو تو وہ قیاس صحیح ہے اور اس پر عمل کرنا ضروری ہے اور اس پر عملدر آمد میں کوئی چیز مانع ہو جیسے قرآن و سنت کی کوئی نص یا اجماع یا اس سے زیادہ لائق ترجیح قیاس تو ایسی صورت میں وہ قیاس فاسد ہے اور اس کا ترک کرنا ضروری ہے اور یہ قیاس کا تقاضا ہے۔

اس سلسلے میں ان کا کہنا یہ ہے

فمن سمى هذا استحسانا فقد خالف في التسمية دون المعنى (۴۷)

کہ جس نے اس کا نام یعنی قیاس فاسد کو ترک کرنے کا نام استحسان رکھا ہے تو اس نے اس کے نام رکھنے میں اختلاف کیا ہے مفہوم میں اسے کوئی اختلاف نہیں ہے۔

استحسان فقہ حنبلی میں

۱۔ حنبلی کتب فقہ کے معتبر علماء ابن قدامہ، ابن اللحام اور نجم الدین طوفی نے استحسان کی تعریف یہ کی ہے (۴۸)

العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة

(قرآن و سنت کی کسی خاص دلیل کے سبب درپیش مسئلے کے حکم کو اس کے نظائر سے ہٹا دینا)

یعنی زیر بحث مسئلے کی نوعیت اگرچہ اس کے نظائر سے ملتی جلتی ہے لیکن قرآن و سنت کسی خصوصی دلیل کے سبب اس کا حکم اس کے نظائر سے مختلف ہو جاتا ہے اس کا نام استحسان ہے

۲۔ قاضی یعقوب نے استحسان پر عمل کرنے کو امام احمد کا مذہب قرار دیا ہے اور اس کی تعریف یہ کی ہے (۴۹)

هو أن تترك حكما إلى حكم هو أولى منه

(کسی حکم کو اس سے بہتر حکم کی بناء پر ترک کر دینا)

۳۔ آل تیمیہ کے مرتب کردہ المسودہ فی اصول الفقہ میں علامہ حلوانی کا یہ قول نقل کیا گیا ہے (۵۰)

فيحتمل عندي أن يكون الاستحسان ترك القياس الجلي وغيره لدليل نص من خبر واحد وغيره أو ترك القياس لقول الصحابي فيما لا يجري فيه القياس

یعنی قیاس جلی وغیرہ کو خبر واحد وغیرہ کی نص کی دلیل کی وجہ سے ترک کرنا یا ایسے معاملات میں جہاں قیاس کا دخل نہیں، قیاس کو قول صحابی کے لئے ترک کرنا، استحسان کہلاتا ہے۔

امام احمد بن حنبل نے درج ذیل مسائل میں استحسان سے استدلال کیا ہے (۵۱)

۱۔ میمونی کی روایت کے مطابق امام احمد کہتے ہیں کہ میں اس امر کو مستحسن سمجھتا ہوں کہ ہر نماز کے لئے تیمم کیا جائے جبکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ تیمم بھی وضو کی مانند ہے کہ اس سے نماز پڑھی جاسکتی ہے تاوقتیکہ کوئی ایسا امر پیش آجائے جو منافی وضو ہو یا یہ کہ پانی دستیاب ہو جائے یا اس پر قدرت حاصل ہو جائے۔

۲۔ بکر بن محمد کی روایت کے مطابق امام احمد اس شخص کی بابت جس نے کسی کی زمین غصب کر کے اس پر کاشت کر لی کہتے ہیں کہ کھیتی مالک زمین کی ہے اور اس کے ذمہ وہ اخراجات ہیں جو زمین ہتھیانے والے نے کاشت کے سلسلے میں کئے ہیں۔ یہ بات اگرچہ قیاس کے مطابق نہیں ہے کہ غاصب کے اخراجات مالک زمین سے وصول کئے جائیں لیکن امام احمد کہتے ہیں کہ میں نے استحسان کیا ہے۔

۳۔ مروزی کی روایت کے مطابق ارض عراق جس کو سرسبز و شاداب ہونے کے سبب سواد عراق کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے کا خریدنا درست ہے۔ لیکن اس کا فروخت کرنا جائز نہیں ہے اس پر ان سے دریافت

کیا گیا کہ اس شخص سے جو مالک نہ ہو (یعنی فروخت نہ کر سکتا ہو) خریدنے کی کیفیت کیا ہوگی؟ تو امام احمد نے جواب میں کہا' قیاس تو یہی ہے جیسے تم کہتے ہو' لیکن جو کچھ میری رائے ہے وہ استحسان ہے۔

۴۔ صالح کی روایت کے مطابق امام احمد مضارب (جو دوسرے کے سرمایہ پر اپنی محنت سے کاروبار کرے) کے بارے میں کہتے ہیں کہ جب وہ رب المال (جس کا سرمایہ ہو) کی ہدایات کی خلاف ورزی کرتے ہوئے ایسی اشیاء خرید لے جس کی اجازت صاحب مال نے نہیں دی تو ایسی صورت میں نفع صاحب مال کا ہوگا اور مضارب کو اجرت مثل (دستور کے مطابق اجرت) ملے گی۔ لیکن نفع' اگر اجرت مثل پر محیط ہو جائے تو پھر وہ مضارب کو ملے گا' وہ کہتے ہیں کہ پہلے میرا رجحان اس جانب تھا کہ نفع ہر صورت میں صاحب مال کو ملے گا لیکن پھر میں نے استحسان کیا

استحسان فقہ شافعی میں

فقہ شافعی میں استحسان کی اگرچہ کوئی تعریف بیان نہیں کی گئی تاہم دیگر مکاتب فقہ میں بیان کردہ تعبیرات پر تبصرہ ضرور کیا گیا ہے اور شرعی دلائل پر مبنی استحسان کو قبول کیا گیا گو اس کا نام استحسان نہیں رکھا گیا لیکن اس سے بنیادی حقیقت متاثر نہیں ہوتی۔

۱۔ علامہ آمدی کہتے ہیں (۵۲)

حاصلہ یرجع إلی تفسیر الاستحسان بالرجوع من حکم دلیل خاص إلی مقابلہ بدلیل طارئ علیہ أقوی منہ من نص أو إجماع أو غیرہ ولا نزاع فی صحۃ الاحتجاج بہ

(ابوالحسین بصری کی بیان کردہ) تعریف کا حاصل یہ ہے کہ استحسان کی تفسیر' خاص دلیل کے حکم سے اس کے برعکس حکم کی جانب' نص یا اجماع وغیرہ کی صورت میں پیش آمدہ قوی تر دلیل کی بنیاد پر رجوع سے کی جائے اور اس سے استدلال کرنے میں کوئی نزاع نہیں۔

۲۔ علامہ ماوردی کہتے ہیں (۵۳)

اما الاستحسان فیما أوجبتہ أدلۃ الأصول' فاقترن بہ استحسان العقول فہو حجۃ متفق علیہا یلزم العمل بہا

(ان امور میں استحسان جن کو دلائل اصول ثابت کریں اور ان کے ساتھ انسانی عقول کی پسندیدگی متصل ہو جائے بالاتفاق حجت ہے جس پر عمل کرنا لازم ہے)

۳۔ امام ابو اسحاق ابراہیم شیرازی استحسان کے حوالہ سے مختلف جہات کا ذکر کرنے کے بعد کہتے ہیں (۵۴)

وإن كان تخصيص بعض الجملة من الجملة بدليل يخصها أوالحكم بأقوى الدليلين فهذا مما لاينكره أحد فيسقط الخلاف فى المسئلة، ويحصل الخلاف فى أعيان الأدلة، التى يزعمون أنها أدلة خصوا بها الجملة أوالدليل أقوى من دليل.

(اور اگر یہ استحسان عمومی حکم میں بعض مسائل کو کسی باعث تخصیص دلیل کی بناء پر مخصوص کرنے یا دو دلیلوں میں سے قوی تر دلیل کی بنیاد فیصلہ کرنے کا نام ہے تو اس کا کوئی انکار کرنے والا نہیں ہے اور یوں مسئلہ میں اختلاف ختم ہو جاتا ہے اور اختلاف ان مخصوص دلائل میں ہوگا جن کے بارے میں قائلین کا یہ گمان ہے کہ ان کی وجہ سے عمومی احکام کو مخصوص کیا گیا ہے یا اس دلیل کی بابت بحث ہوگی جو دوسری دلیل سے قوی تر قرار دی گئی ہے۔

۴۔ امام شافعی نے کئی مسائل کے حوالہ سے استحسان کا لفظ ترجیحی حوالہ سے استعمال کیا ہے مثلاً

(۱) أستحسن فى المتعة أن تكون ثلاثين درهما (۵۵)

(میں متعہ (عورت کے بعد از طلاق دیئے جانے والے سامان) میں بہتر خیال کرتا ہوں کہ وہ تیس درہم کا ہو۔

(۲) أستحسن أن تثبت الشفعة إلى ثلاثة أيام (۵۶)

(میں تین دن تک شفعہ کا ثبوت کو مناسب سمجھتا ہوں)

(۳) وقد رأيت بعض الحكام يحلف بالمصحف وذلك عندى حسن (۵۷)

(میں نے بعض حکام کو قرآن پر حلف لیتے دیکھا ہے اور یہ میرے نزدیک بہتر ہے)

(۴) حسن أن يضع (المؤذن) إصبعيه فى صماخى أذنيه (۵۸)

(بہتر ہے کہ موذن اپنے کانوں کے سوراخ میں انگلیاں ڈالے)

(۵) أستحسن أن يترك شئى للمكاتب من نجوم المكاتبة (۵۹)

میں بہتر سمجھتا ہوں کہ مکاتب کے لئے معاوضہ کی قسطوں میں سے کچھ چھوڑ دیا جائے)

(۶) إن أخرج السارق يده اليسرى بدل اليمنى فقطعت، فالقياس يقتضى قطع يمناه والاستحسان أن لا تقطع (۶۰)

(اگر چور نے دائیں ہاتھ کی جگہ بایاں ہاتھ نکال دیا اور وہ کاٹ دیا گیا تو قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اسکا دیاں ہاتھ کاٹا جائے اور استحسان یہ ہے کہ وہ ہاتھ نہ کاٹا جائے)

علامہ سبکی نے اس امر پر کافی اصرار کیا ہے کہ ان مثالوں امام شافعی کی طرف استحسان کے لفظ کی نسبت لغوی معنوں میں ہے (٦١)

لیکن سرقہ کے مسئلے میں امام شافعی کا انداز بیان واضح طور پر اس امر کی نشاندہی کرتا ہے کہ وہاں استحسان' قیاس کے بالمقابل استعمال کیا گیا ہے جو اس کے اصطلاحی مفہوم میں ہی ممکن ہے علامہ سبکی کے اپنے الفاظ میں اس مسئلہ کی بابت الفاظ یہ ہیں (٦٢)

قال فی السارق: إن أخرج یدہ الیسری بدل الیمنی' القیاس أن یقطع یمناہ' والاستحسان أن لا یقطع

اس کے باوجود ان کا یہ کہنا ناقابل فہم ہے

واما مسألۃ السارق فلم یقل أیضالا تقطع یمناہ للاستحسان أن لا یقطع

ڈاکٹر محمد مظہر بقا کہتے ہیں (٦٣) یہ بات بالکل صاف ہے کہ امام شافعی کا یہ استحسان قیاس کے مقابلہ میں ہے اور بظاہر یہ وہی معلوم ہوتا ہے جسے احناف "استحسان القیاس" کہتے ہیں۔

٥۔ دیگر فقہاء شافعیہ نے بھی فقہی مسائل میں استحسان کا ذکر کیا ہے۔

ابو الفرج سرخسی نے متوسط طبقہ کے شوہر پر خادم کے نفقہ کے اندازہ کے بارے میں کہا ہے کہ اصحاب (فقہاء) نے استحسان کیا ہے کہ اس پر ایک مد مکمل اور ایک مد کا چھٹا حصہ لازم ہوگا اس لئے کہ خادم اور مخدومہ کے حق میں مراتب کا فرق ہے چونکہ خوشحال فرد پر ایک مد اور تہائی مد ہے اور تنگدست پر صرف ایک مد ہے' تو متوسط پر اسی تناظر میں نفقہ آنا چاہیئے (٦٤)

٦۔ فقہ شافعی میں رخصت کی تعریف یہ کی گئی ہے

ھو الحکم الثابت علی خلاف الدلیل لعذر (٦٥)

اور استحسان بھی اس سے ملتی جلتی تعبیر کا حامل ہے' خاص پر استحسان بالضرورۃ تو شرعی رخصت پر عمل کرنے کا ہی نام ہے

٨۔ علامہ حجوی کہتے ہیں (٦٦)

إن الشافعي أيضالم يخل من الاستحسان' فقد ثبت عنه أن أمدالحمل أربع سنين مع أن القياس يقتضي أن يكون تسعة أشهر لأنه غالب مايقع

(امام شافعی بھی استحسان سے پیچھے نہیں' ان سے ثابت ہے کہ انہوں نے زیادہ سے مدت حمل چار سال قرار دی ہے حالانکہ قیاس کا تقاضہ نو ماہ ہے جیسا کہ عام معمول ہے)

۸۔ مسئلہ حماریہ اور مسئلہ مشترکہ میں امام شافعی کا موقف وہی ہے جو مالکیہ کا ہے جو قائلین استحسان میں سے ہیں کہ ان مسائل میں قیاسی حکم کی رو سے حقیقی بھائی محروم رہتے ہیں اور صرف ماں شریک بھائی حقدار وراثت ٹھہرتے ہیں حالانکہ دونوں ایک والدہ کی اولاد ہونے میں برابر کے شریک ہیں اس بنا پر قیاس کو چھوڑ کر ازروئے استحسان' سب بھائیوں کو مال وراثت کا حقدار قرار دیا گیا ہے

چنانچہ علامہ حموی کہتے ہیں (۶۷)

والشافعي يقول بهذا كمالك' فلزمه القول بالاستحسان فلو سماه بغير اسمه

۹۔ قال الرافعي في التغليظ على المعطل في اللعان: أستحسن أن يحلف فيقال: قل بالذي خلقك ورزقك (۶۸)

(جو شخص لعان کے معاملہ میں ٹال مٹول سے کام لے رہا ہو' اس پر سختی کرنے کے لئے علامہ رافعی کہتے ہیں کہ میں اس سے اسطرح حلف لینا بہتر تصور کرتا ہوں کہ اس سے کہا جائے کہ کہو' اس ذات کی قسم جس نے تجھ کو پیدا کیا اور تجھے رزق دیا)

(۱۰)۔ قال القاضي الرویانی في ما امتنع المدعي من اليمين المردودة فقال أمهلوني لأسأل الفقهاء: استحسن قضاة بلدنا إمهاله يوما

(مدعی' عائد ہونے والی قسم سے رک جائے اور کہے کہ مجھے مہلت دو کہ میں فقہاء سے دریافت کروں تو اس کے بارے میں قاضی رویانی کہتے ہیں کہ ہمارے شہر کے قاضی اسے ایک دن مہلت دینے کو مناسب خیال کرتے ہیں)

۱۱۔ امام غزالی نے ابوالحسن کرخی کی بیان کردہ اقسام استحسان میں سے تین اقسام سے اتفاق کیا ہے کہ حدیث' خلاف قیاس قول صحابی اور مخفی مفہوم کو قیاس پر ترجیح حاصل ہوگی (۷۰)

گو وہ اسے استحسان کا عنوان دینے پر معترض ہیں بلکہ وہ استحسان کو موہوم دلائل میں سے شمار کرتے ہیں (۷۱)

۱۲۔ استحسان اپنی نوعیت کے اکثر مظاہر میں استثناء سے تعبیر کیا جاتا ہے بلکہ مالکیہ نے تو اس کی تعریف ہی استثناء مصلحۃ جزئیۃ من قاعدۃ کلیۃ بیان کی ہے۔ (۷۲)

استثنائی احکام، فقہ شافعی میں بھی بڑی کثرت سے پائے جاتے ہیں مثلاً (۷۳)

(الف) شافعیہ کے نزدیک حرم کا گھاس کاٹ کر چوپایوں کو کھلانا جائز ہے کیونکہ اسے نہ کاٹنے سے حجاج کو تکلیف و مشقت لاحق ہوتی ہے، یہ حکم اس عمومی حکم سے مستثنیٰ کیا گیا جس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سوائے اذخر کے دیگر اشیاء مکہ کے حرم سے لینے کی ممانعت کی ہے

(ب) شافعیہ نے باپ اور دادا کو اس بات کی اجازت دی ہے کہ وہ اپنا مال اپنے ولی کے لئے رہن رکھیں جب اس کا ان پر یا اس کے برعکس ان کا اس پر دین ہو۔

(ج) شافعیہ نے دادا کو اجازت دی ہے کہ وہ اگر مناسب سمجھے تو اپنے پوتے کا نکاح اپنی پوتی سے کرا سکتا ہے حالانکہ ان کے ہاں یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ عقد میں دو افراد کی جانب سے ایجاب و قبول ضروری ہے۔

(د) ایسے پھل کو فروخت کرنے کی صورت میں جس کا پکنا ظاہر ہو چکا ہو، اس کے اتارنے کے موسم تک برقرار رکھنا ضروری ہے نیز اس کو پانی سے اس دوران سیراب کیا جائیگا کیونکہ عرف میں یہ دونوں شرطیں طے ہیں اسی طرح جیسے ان شرائط کو واضح طور پر ذکر کیا جاتا اور ضرورت کی وجہ سے یہ شرائط درست قرار دی گئی ہیں تاکہ عقد درست ہو جائے اور یہ بھی قواعد سے مستثنیٰ صورت ہے۔

اس بارے میں علامہ عزالدین بن عبدالسلام کہتے ہیں (۷۴)

انما صح ھذا الاشتراط مثلا لأن الحاجۃ ماسۃ إلیہ وعاملۃ علیہ فکان ھذا من المستثنیات عن القواعد تحقیقا لمصالح ھذا العقد

(ر) شافعیہ کے ہاں پلوں اور مساجد کی تعمیر پر وقف کرنے کی اجازت عام قواعد کے برعکس دی گئی ہے چنانچہ علامہ عزالدین کہتے ہیں (۷۵)

إنما خولفت القواعد فی الوقف علی بناء القناطر والمساجد لأن المقصود منہ المنافع والغلات فھی باقیۃ إلی یوم الدین، فلما عظمت مصلحتہ خولفت القواعد فی أمرہ تحصیلا للمصلحۃ

ان دلائل کی روشنی میں ڈاکٹر حسین حامد حسان کا یہ کہنا درست ہے (۷۶)

فھذا نوع من الاجتھاد موجود فی فقہ الأئمۃ جمیعا، فلیس فی فقہ أبی حنیفۃ فقط، فلکن الشافعیۃ لم یطلقوا علیہ استحسانا، بل عدوہ تطبیقا للقواعد وتحقیقا لمناط العموم

لہٰذا علامہ شوکانی کا یہ کہنا درست نہیں کہ استحسان کا جمہور نے انکار کیا ہے (۷۷)

استحسان، دیگر فقہاء کی نظر میں

امام اوزاعی، سفیان ثوری اور ابراہیم نخعی بھی استحسان کی حجیت کے قائل ہیں (۷۸)

علامہ محمد تقی الحکیم کہتے ہیں (۷۹)

إن کان المراد بالاستحسان، ھو خصوص الاخذ بأقوی الدلیلین فھو حسن، ولا مانع من الأخذ بہ

علامہ شوکانی کہتے ہیں (۸۰)

قال بعض المحققین: الاستحسان کلمۃ یطلقھا أھل العلم علی ضربین: أحدھما واجب بالا جماع، فھو أن یقدم الدلیل الشرعی أو العقلی لحسنہ، فھذا یجب العمل بہ، لأن الحسن ماحسنہ الشرع، والقبیح ماقبحہ الشرع''

والثانی أن یکون علی مخالفۃ الدلیل مثل أن یکون الشئی محظورا بدلیل شرعی، وفی عادات الناس التحسین، فھذا عندنا یحرم القول بہ، ویجب اتباع الدلیل

گویا استحسان کا یہ تصور کہ شرعی یا عقلی دلیل کو اس کے حسن و خوبی کی بنا پر مقدم کیا جائے، بالا جماع واجب العمل ہے، جبکہ شرعی دلیل کے برعکس کسی چیز کو اچھا سمجھنا درست نہیں۔

استحسان کی ماخذی و مصدری حیثیت

استحسان، درپیش مسائل کے حل کے لئے اسلامی شریعت کے مصادر و ماخذ میں سے ایک ہے اور اس کی طرف اس وقت رجوع کیا جائیگا جب عمومی احکام، عمومی نصوص یا قیاس کے ظاہر پر عمل کرنے سے مقاصد شریعت میں سے کوئی مقصد متاثر ہو رہا ہو تو اس صورت میں متبادل شرعی دلیل پر عمل کر کے حکم اخذ کیا جائے گا

استحسان کے مصدر و ماخذ ہونے پر درج ذیل شواہد موجود ہیں۔

۱۔ وہ نصوص و آثار جو یسرو سماحت، دفع حرج، رفع مشقت، تکلیف بقدر استطاعت اور اعتبار مال وغیرہ جیسے اصول شریعت کو اجاگر کرتے ہیں وہی درحقیقت بالواسطہ طور پر استحسان کی مشروعیت و حجیت کو بھی ثابت کرتے ہیں کیونکہ استحسان انہی اصول کی تطبیق کا ایک اہم ماخذ ہے جیسا کہ استحسان اور اصول نصفت کے موازنہ میں اس کی وضاحت کی جاچکی ہے چند متعلقہ آیات ملاحظہ ہوں۔

(۱) ماجعل علیکم فی الدین من حرج (۸۱)

(۲) یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر (۸۲)

(۳) لایکلف اللہ نفسا إلا وسعہا (۸۳)

(۴) ولا تسبوا الذین یدعون من دون اللہ (۸۴)

۲۔ قرآن حکیم میں ارشاد ہے

فبشر عباد، الذین یستمعون القول فیتبعون أحسنہ (۸۵)

(آپ ان میرے بندوں کو خوشخبری دیدیجئے جو بات (وحی) کو غور سے سنتے ہیں اور اس کے عمدہ پہلو کی پیروی کرتے ہیں)

اس آیت میں احسن القول (اچھی بات) کے پیروکاروں کا ذکر مدح وثناء کے پیرایہ میں کیا گیا ہے اس سے استحسان کے حجت ہونے پر یوں استدلال کیا گیا کہ قیاس کے مقابلہ پر اختیار کی جانے والی دلیل پر مبنی حکم "احسن القول" ہے

۳۔ قرآن حکیم میں حکم خداوندی ہے

واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم (۸۶)

(اس کے اچھے پہلو کی پیروی کرو جو تمہارے طرف تمہارے رب کی طرف سے نازل کیا گیا)

آیت مبارکہ میں نازل کردہ کے عمدہ اور اچھے پہلو کی پیروی کا حکم دیا گیا اس سے استحسان کے حجت ہونے پر اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ وہ درپیش مسئلے میں قیاس کے مقابلہ پر "احسن" حکم ہے لیکن اس استدلال پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ استحسان نازل شدہ دلیل نہیں ہے۔ چہ جائیکہ وہ نازل شدہ کی عمدہ صورت ہو۔ لیکن قائلین استحسان کے ہاں' استحسان بالاثر کی جو صورت بیان کی جاتی ہے وہ ایک لحاظ سے "ماانزل" کے ذیل میں آسکتی ہے۔

۴۔ شریعت نے عام قواعد کے برعکس سلم' اجارہ' وصیہ' جعالہ' حوالہ' کفالہ' صلح' قرض اور مضاربہ جیسے عقود کی اجازت لوگوں کی حاجت و ضرورت کی بنا پر دی ہے۔

حالانکہ بیع سلم میں عقد کے وقت ایک معدوم چیز پر معاملہ طے ہوتا ہے اور بیع معدوم جائز نہیں لیکن چونکہ لوگوں کو ضرورت ہوتی ہے کہ وہ اپنی زرعی پیداوار کو اس کے تیار ہونے سے قبل فروخت کر دیں تاکہ اس کی رقم کو اپنی معاشی ضروریات اور زرعی مقاصد کے لئے خرچ کر سکیں اس لئے اس کی اجازت دی گئی۔

اسی طرح اجارہ کا عقد ایسے منافع پر ہوتا ہے جو معدوم ہیں جو مستقبل میں مرور زمانہ کے ساتھ حاصل ہوتے ہیں لیکن چونکہ لوگوں کو اس کی ضرورت محسوس ہوتی' خاص طور پر عصر حاضر میں رہائش کے لئے اس عقد کے بغیر عام طور پر کوئی چارہ نہیں اس لئے اس کی اجازت دی گئی۔

اسی طرح وصیت' وارث کی ملکیت میں تصرف ہے لیکن اس ضرورت کی بنا پر اجازت دی گئی کہ انسان اپنی کوتاہیوں کا تدارک کر سکے۔

اسی طرح جعالہ میں ایک متعین عمل پر معاوضہ کو ایسے شخص کے لئے لازم کرنا ہے جو نامعلوم ہے گویا اس میں جہالت ہے لیکن ازراہ حاجت اس کی اجازت دی گئی

حوالہ درحقیقت قرض کو قرض کے بدلہ میں فروخت کرنا ہے جو کہ درست نہیں لیکن ازراہ حاجت اس

کی اجازت دی گئی ہے۔ کفالہ ' اصلی مقروض کے علاوہ کسی اور پر ذمہ داری اور ضمان مقرر کرنے کا نام ہے جو کہ درست نہیں لیکن مقروض سے ضرر دور کرنے اور قرض خواہ کے مفاد میں اس کی اجازت دی گئی ہے۔

صلح ' حق میں کمی کرنے اور اس پر دوسرے کا مال غیر مشروع طریقہ سے حاصل کرنے کا نام ہے لیکن جھگڑے نمٹانے اور فریقین میں اصلاح کے لئے اس کی اجازت دی گئی ہے۔

قرض ' درحقیقت ادھار پر بیچنے کے معاملہ کے مشابہ ہے کہ اس میں مال کی ایسے مال کے بدلہ میں تملیک ہے جس کو مستقبل کے لئے ادا کیا جائیگا جس سے یہ معاملہ سود کے مشابہ ہو جاتا ہے لیکن لوگوں کی ضرورت کے لئے اس کی اجازت دی گئی ہے مضاربہ میں چونکہ عامل کو ملنے والا نفع مجہول ہے اس لئے عام قواعد کے مطابق جائز نہیں تاہم لوگوں کے مفاد میں اس کی اجازت دی گئی (۸۷)

یوں ان تمام عقود کا جواز استحسان کی حجیت کی دلیل ہے۔

۵۔ اسلام میں رخصتوں کی مشروعیت عام نصوص و قواعد سے ہٹ کر ہے جو اسلام میں آسانی و سہولت کے بنیادی اصول کی عملی دلیل اور استحسان کی حجیت کا ثبوت ہے عربی لغت میں رخصت ' آسانی اور سہولت کو کہتے ہیں

جبکہ علماء اصول فقہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے

ھی الأحکام التی شرعھا اللہ تعالی بناء علی أعذار الناس ' رعایۃ لحاجتھم مع بقاء السبب الموجب للحکم الأصلی (۸۸)

(وہ احکام جن کو لوگوں کے اعذار کی بنیاد پر ان کی حاجت کو پیش نظر رکھتے ہوئے اصل حکم کے متقاضی سبب کے باوجود اللہ تعالی نے مشروع قرار دیا ہے)

شافعیہ نے یہ تعریف کی ہے

ھی الحکم الثابت علی خلاف الدلیل لعذر (۸۹)

(عذر (مشقت وحاجت) کیوجہ سے دلیل کے برعکس ثابت ہونے والا حکم ' رخصت ہے)

شافعیہ نے عذر کی بنیاد پر رخصت کی پانچ اقسام بیان کی ہیں (۹۰)

(ا)۔ رخصت واجبہ۔ جیسے بھوک سے بے قرار شخص کا جان بچانے کے لئے مردار کا استعمال ' یہ زندگی کی حفاظت کے عذر کی وجہ سے واجب اور ضروری ہے ' اس کو استحسان بالضرورۃ کے ذیل میں شمار کیا جاتا ہے)

(۲)۔ رخصت مستحبہ۔ جیسے شرعی سفر کی صورت میں نماز قصر' سفر اور مرض میں فرض روزہ چھوڑنے کی اجازت۔

(۳)۔ رخصت مباحہ جیسے عقد سلم' بیع العرایا' اجارہ اور مساقاۃ وغیرہ عقود کی اجازت' یہ عقود اس بنا پر رخصت ہیں کہ انسانی حاجت کے پورے ہونے کے لئے ان میں سے ہر ایک غیر متعین ہے کیونکہ کوئی اور طریقہ بھی استعمال ہو سکتا ہے جیسے قرض کی صورت میں بیع سلم سے مستغنی ہو سکتے ہیں (یہ قسم استحسان بالمصلحہ یا استحسان بالضرورۃ کے حوالہ سے زیر بحث آتی ہے)

(۴)۔ رخصت خلاف اولیٰ جیسے اس مسافر کا فرض روزہ ترک کر دینا جس کو روزہ رکھنے کی صورت میں کوئی دقت نہ ہو اس شخص کا تیمم کرنا جو پانی' ثمن مثل سے زائد رقم کا خرید سکتا ہے۔

(۵)۔ رخصت مکروہ جیسے شرعی سفر سے کم سفر میں نماز قصر کی ادائیگی۔

۶۔ وہ دلائل جو مصادر شریعت کی حجیت پر دلالت کرتے ہیں یہ سب کے سب بالواسطہ طور پر استحسان کی مشروعیت پر بھی دلالت کرتے ہیں کیونکہ استحسان اپنی سند میں انہی دلائل شرعیہ پر اعتماد کرتا ہے۔

علامہ تفتازانی کہتے ہیں (۹۱)

هو حجة لأن ثبوته بالدلائل التي هي حجة إجماعا لأنه إما بالأثر كالسلم والإجارة وبقاء الصوم في النسيان' وإما بالإجماع كالاستصناع وإما بالضرورة كطهارة الحياض والآبار' وإما بالقياس الخفي وأمثلته كثيرة

علامہ آمدی' ابوالحسین بصری کی بیان کردہ استحسان کی تعریف پر تبصرہ کرتے ہوئے رقم طراز ہیں (۹۲)

إن حاصله يرجع إلى تفسير الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل خاص إلى مقابله بدليل طارئ عليه أقوى منه من نص أو إجماع أو غيره ولا نزاع في صحة الاحتجاج به

اس تعریف کا حاصل یہ ہے کہ استحسان کی وضاحت خاص دلیل کے حکم سے اس کے برعکس کی جانب نص یا اجماع وغیرہ کی صورت میں پیش آمدہ قوی تر دلیل کی بنیاد پر رجوع سے کی جائے اور اس سے استدلال کرنے میں کوئی نزاع نہیں ہے۔

ڈاکٹر حسین حامد حسان نے بجا طور پر کہا ہے (۹۳)

وهذا نوع من الاجتهاد موجود في فقه الأئمة جميعا وليس في فقه أبي حنيفة فقط ولكن الشافعية لم يطلقوا عليه استحسانا بل عدوه تطبيقا للقواعد وتحقيقا لمناط العموم

ڈاکٹر زکی الدین شعبان نے اس دعوی کو خلاف واقع قرار دیا ہے کہ استحسان صرف حنفی مکتب فکر کی بنیاد ہے اور دیگر مکاتب فکر اس سے استدلال نہیں کرتے بلکہ انہوں نے واضح طور پر کیا ہے کہ یہ اصل تمام آئمہ فقہ کے ہاں معتبر ہے چنانچہ ان کے الفاظ ہیں (۹۴)

والمشہور فی کتب الأصول والجاری علی بعض الألسنة والأقلام أن الاستحسان أصل من أصول الحنفیة، وأنہم ھم الذین یاخذون بہ، وأن غیرھم من الفقہاء لم یاخذوابہ، ولم یعتدوا فی استنباط الاحکام، وھذا مخالف للواقع، لأن ھذا الاصل معتبر عند جمیع الآئمة، ومن یتتبع الکتب الفقھیہ فی المذاھب المختلفہ یجدھا مشحونہ بالأحکام المبنیة علی الاستحسان

ماخذ استحسان اور عصری مولفین

مختلف مکاتب فقہ کی نمائندہ کتب میں مذکور تعریفات کو پیش نظر رکھتے ہوئے عصر حاضر کے مؤلفین نے استحسان کی حقیقت واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ جس سے اس کے ماخذ ہونے کی نشاندہی بھی ہوتی ہے۔

۱۔ استاد عبدالوہاب خلاف نے گذشتہ فقہاء (ابوالحسن کرخی، ابن رشد، نجم الدین طوفی) کی تعریفات کا خلاصہ ان الفاظ میں ذکر کیا ہے۔

ھو العدول عن حکم اقتضاہ دلیل شرعی فی واقعة، إلی حکم آخر فیھا لدلیل شرعی اقتضی ھذا العدول (۹۵)

۲۔ ڈاکٹر احمد حسن ٹونکی نے اسی سے ملتی جلتی تعریف یوں کی ہے (۹۶)

کسی مسئلے میں دلیل شرعی کی رو سے جو حکم مقرر ہے۔ کسی قوی سبب کی بنا پر اس کو چھوڑ کر کوئی دوسرا حکم اختیار کرنا جو خود بھی کسی شرعی دلیل پر مبنی ہو، استحسان کہلاتا ہے۔

۳۔ استاد علال الفاسی کے ہاں استحسان کی تعریف یہ ہے۔

ھو إیثار دلیل علی دلیل یعارضہ لمرجح یعتد بہ شرعا (۹۷)

ان تعریفوں کی رو سے دلیل مرجوح کوئی بھی ہو سکتی ہے، حالانکہ استحسان کا اصطلاحی اطلاق، اسی صورت میں ہوتا ہے جب دلیل مرجوح کوئی عمومی قاعدہ ہو یا قیاس جلی ہو۔

۴۔ ایک اور مقام پر استاذ عبدالوہاب خلاف استحسان کی متفقہ تعریف یوں ذکر کرتے ہیں (۹۸)

العدول عن الحکم الذی یقتضیہ القیاس الظاھر وعن عموم العام أوعن الحکم مراعاة للعرف، أو للمصلحة أی: جلب نفع أودفع ضرر أورفع حرج، ھوالاستحسان بالاتفاق بین القائلین بہ

(عرف یا مصلحت (جلب منفعت یا دفع ضرر یا ازالہ حرج) کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس حکم سے انحراف کرنا جس کا تقاضا قیاس ظاہر کرے یا حکم کی عمومیت سے انحراف کرنا' استحسان کا متفقہ مفہوم ہے۔)

۵۔استاذ عبدالوہاب خلاف اور استاد زکریا البردیسی ایک اور مقام پر استحسان کی تعریف اس طرح کرتے ہیں (۹۹)

هو عدول المجتهد عن مقتضى قياس جلي إلى مقتضى قياس خفي' أو عن حكم كلي إلى حكم استثنائي لدليل انقدح في عقله رجح لديه هذا العدول(۱)

(استحسان اس کو کہتے ہیں کہ مجتہد' قیاس جلی کے تقاضے سے قیاس خفی کے تقاضے کی طرف یا عمومی حکم سے استثنائی حکم کی طرف ایسی دلیل کی وجہ سے عدول کرے جو اس کی عقل میں راسخ ہو چکی ہے اور جس کی وجہ سے اس کے ہاں یہ عدول لائق ترجیح ہوا ہے)

استاد عبدالوہاب خلاف کی تعریف سے ملتی جلتی تعاریف ڈاکٹر محمد سلام مدکور' علامہ محمد اعلی تھانوی' ڈاکٹر علی محمد جریشہ' استاد زکی الدین شعبان اور استاد بدران ابوالعینین بدران نے ذکر کی ہیں۔ تاہم ان کی تعریفوں میں اس دلیل کی وضاحت بھی ہے جو ایک حکم سے دوسرے حکم کی جانب عدول کی وجہ بنتی ہے۔

چنانچہ ڈاکٹر مدکور نے قیاس خفی کے علاوہ کتاب' سنت' اجماع اور عرف کا ذکر کیا ہے۔ جبکہ مصلحہ اور ضرورۃ کا ذکر نہیں کیا ہے' علامہ تھانوی نے نص' اجماع' قیاس خفی' اور ضرورت کا حوالہ دیا ہے اور ڈاکٹر محمد علی جریشہ نے نص' اجماع' ضرورت اور مصلحت کی نشاندہی کی ہے۔ لیکن ان دونوں حضرات نے عرف کا حوالہ نہیں دیا۔ جبکہ استاد زکی الدین شعبان اور استاد بدران نے تقریبا تمام ہی دلائل کا ذکر کیا ہے۔ یعنی' نص' اجماع' قیاس خفی' ضرورت' عرف اور مصلحت وغیرہ۔ ذیل میں ان کی عبارات ملاحظہ ہوں۔

۶۔ ڈاکٹر محمد سلام مدکور رقم طراز ہیں (۱۰۰)

الاستحسان هو العدول عن قياس وضحت علته إلى قياس خفيت علته أو إلى دليل أخر من الكتاب او السنته أو الإجماع أو العرف

۷۔ علامہ محمد اعلی تھانوی کہتے ہیں (۱۰۱)

والذي استقر عليه رأي المتاخرين هو أنه عبارة عن دليل يقابل القياس الجلي نصا كان أو إجماعا أو قياسا خفيا أو ضرورة

ڈاکٹر مدکور اور علامہ تھانوی دونوں نے قیاس جلی کی مقابل دلیل پر استحسان کا اطلاق کیا ہے۔ جبکہ نہ صرف قیاس جلی بلکہ نص عام اور قاعدہ عامہ کے بالمقابل دلیل کو بھی استحسان کہا جاتا ہے۔ ان تمام کے لئے

صرف "قیاس" کا لفظ زیادہ موزوں ہے کیونکہ کہ قیاس کے لفظ کا اطلاق تین امور پر ہوتا ہے (۱۰۲)

۱۔ قیاس اصطلاحی یعنی حکم کی علت میں فرع اور اصل کے مشترک ہونے کے سبب حکم میں فرع کا اصل سے الحاق

۲۔ نص شرعی جو عام ہو، جیسے امام ابو حنیفہ کا یہ قول ہے "ہم نے رجم کو خلاف قیاس، استحسان سے ثابت کیا ہے" تو یہاں قیاس سے مراد نص شرعی عام ہے اور وہ یہ ارشاد خداوندی ہے

الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منھما مائۃ جلدۃ (۱۰۳)

یہ نص عام ہے اور اس میں دونوں قسم کے مجرم شامل ہیں خواہ وہ محصن (شادی شدہ) ہوں یا غیر محصن اور یہاں اس سے معروف اصطلاحی قیاس مقصود نہیں کیونکہ اس مسئلہ میں اس قبیل کا کوئی قیاس نہیں ہے۔ جو زانی محصن اور غیر محصن کے سزائے جلد (درے مارنا) پر دلالت کرتا ہو، یہاں تو صرف وہ عام نص پائی جاتی ہے جو اس حکم پر دلالت کرتی ہے لیکن اس سے خاص دلیل کی بناء پر جو استثناء کا تقاضہ کرتی ہے، محصن کو مستثنیٰ کر لیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ سے کئی مشہور واقعات میں ثابت ہے کہ انہوں نے محصن زانی کو رجم کیا ہے اور اسے درے نہیں مارے۔

۳۔ وہ شرعی ضابطہ جو متعین ہو جیسے امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ "اگر روایت نہ ہوتی تو میں قیاس کا قائل ہوتا" اس جملہ میں قیاس سے مقصود مقررہ ضابطہ ہے، جیسے روزہ میں یہ شرعی ضابطہ سلم ہے

ان الصوم ینتفی بانتفاء رکنہ، فھو الإمساک

روزہ اپنے رکن یعنی منافی روزہ اشیاء سے باز رہنے کے نہ ہونے سے، ختم ہو جاتا ہے

اسی طرح فقہا کا یہ قول ہے۔

القیاس أن لا یجوز بیع المعدوم

(قاعدہ ہے کہ معدوم چیز کی خرید و فروخت درست نہیں)

القیاس أن الضرورات تبیح المحظورات

(قاعدہ ہے کہ ضرورتیں، ناجائز امور کو جائز بنا دیتی ہیں)

۸۔ ڈاکٹر محمد علی جریشہ، استحسان کی تعریف یوں کرتے ہیں (۱۰۴)

الاستحسان عدول عن حکم کلی إلی حکم جزئی أوعن قیاس جلی إلی قیاس خفی لدلیل القدح فی ذھن المجتھد ذلک العدول، ھذا الدلیل قد یکون نصا أو إجماعا أو ضرورۃ أو مصلحۃ

۹۔ استاذ زکی الدین شعبان اور استاذ بدران ابو العینین بدران جامعیت کے ساتھ استحسان کی تعریف کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ استحسان کا اطلاق دو امور پر ہوتا ہے (۱۰۵)

(الف) القیاس الذی خفیت علته لدقتها وبعدها من الذهن الواقع فی مقابلة قیاس ظهرت علته لتبادرها إلی الذهن أولا

وہ قیاس جس کی علت دقت اور ذہن سے دور ہونے کی وجہ سے مخفی ہو گئی ہو جو اس قیاس کے مقابلہ پر آئے جس کی علت' ذہن کے اس کی جانب سے ابتاء منتقل ہونے کی وجہ سے ظاہر اور واضح ہو۔

(ب) استثناء مسألة جزئیة من أصل عام لدلیل خاص یقتضی هذا الاستثناء سواء کان نصا أو إجماعا أو ضرورة أو عرفا أو مصلحة أو غیرها

کسی عام ضابطہ سے کسی جزئی مسئلہ کو ایسی خاص دلیل کی وجہ سے مستثنیٰ کرنا جو اس استثناء کی متقاضی ہو' خواہ وہ نص ہو یا اجماع یا ضرورت یا عرف یا مصلحت یا اس کے علاوہ کوئی اور

۱۰۔ اسی طرح ڈاکٹر وھبہ الزحیلی نے استحسان کی دو صورتوں کا ذکر کیا ہے (۱۰٦)

۱۔ ترجیح قیاس خفی علی قیاس جلی بناء علی دلیل

۲۔ استثناء مسألة جزئیة من أصل کلی أو قاعدة عامة' بناء علی دلیل خاص یقتضی ذلک

۱۱۔ استاد ابو زہرہ' استاد علی حسب اللہ اور استاد معروف الدوالیبی نے علامہ شاطبی کی درج ذیل تعریف کو ہی اختیار کیا ہے (۱۰۸)

هو استثناء مسألة جزئیة من أصل کلی

(کسی عمومی قاعدے سے کسی جزئی مسئلہ کو مستثنیٰ کرنا استحسان ہے)

اسی تعریف کی رو سے استحسان کے ضمن میں کئی ایسی چیزیں شامل ہو جائیں گی جو استحسان شمار نہیں ہوتیں۔ نیز اس میں قیاس جلی سے قیاس خفی کی طرف عدول کی صورت شامل نہیں ہے۔ جو کہ استحسان کی ایک اہم قسم ہے۔

۱۲۔ شیخ محمد طاہر بن عاشور نے استحسان کی یہ تعریف کی ہے (۱۰۸)

هو ترجیح أحد الدلیلین علی الآخر بمرجع معتبر شرعا لیس فی الشرع ما یخالفه

دو دلیلوں میں سے کسی ایک کو ایسی معتبر وجہ سے ترجیح دینا کہ شریعت میں اس کی مخالف کوئی چیز نہ ہو۔

اس تعریف میں ایک دلیل کی دوسری دلیل پر مطلق ترجیح کو استحسان قرار دیا گیا ہے۔ جبکہ قاعدہ عامہ' نصوص عامہ اور قیاس کے بالمقابل راجح دلیل کو استحسان کہا جاتا ہے۔ شیخ ابن عاشور نے اس سلسلے میں کافی

تلاش و جستجو کے بعد ان سات وجوہ کی نشاندہی کی ہے جن کی وجہ سے ایک دلیل کو دوسری دلیل پر ترجیح حاصل ہوتی ہے۔

۱۔ عرف۔ یعنی عرف کی وجہ سے ایک دلیل کو دوسری دلیل پر فوقیت حاصل ہو جاتی ہے جیسے پھلوں میں شفعہ کہ عرف میں اس کے رواج ہونے کی وجہ سے اجازت ہے۔ (یہ استحسان بالعرف کہلاتا ہے)

۲۔ احتیاط۔ جس دلیل میں احتیاط کا پہلو زیادہ ہو' اس کو اختیار کیا جائے' جیسے لوگوں کے خون اور جان کے تحفظ کے لئے "قسامہ" پر اعتماد کرنا۔ (یہ استحسان بالمصلحۃ کی ہی ایک صورت ہے)

۳۔ عمل صحابہ و تابعین۔ جیسے کوئی شخص کسی آزاد عورت کے رحم میں پرورش پانے والے بچہ پر زیادتی کرے تو امام مالک کہتے ہیں کہ اس پر "غرۃ" یعنی تاوان آئے گا جس کی مالیت پچاس دینار یا چھ سو درہم ہوں گے۔ (یہ صورت استحسان بالاثر کہلاتی ہے)

۴۔ مراعاۃ الاشبہ۔ یعنی کسی معاملہ میں اس پہلو کو اختیار کرنا جو کسی دوسرے مماثل معاملہ سے زیادہ مشابہ ہو جیسے بقول علامہ اصبغ رہن رکھنے کے معاملہ میں دو افراد کے اختلاف کو اسی طرح نمٹایا جائے گا جیسے خرید و فروخت کے معاملہ میں دو افراد کے اختلاف کو حل کیا جاتا ہے کہ رہن' بیع کے زیادہ مشابہ ہے۔ (اس کو استحسان بالقیاس الخفی کا عنوان دیا جاتا ہے)

۵۔ دو آثار میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا۔ جیسے امام مالک کا قول ہے کہ سجدہ کے وقت ہاتھوں کو پہلے آگے کیا جائے

۶۔ مراعاۃ الخلاف۔ کسی مسئلے میں دوسرے مسلک کی رعایت کرتے ہوئے ترجیح دینا جیسے ایسے کم مقدار پانی سے کئے وضو کی بنیاد پر نماز کا درست قرار دیا جانا جس میں تھوڑی مقدار میں نجاست گر گئی ہو۔

۷۔ مصلحۃ مرسلہ۔ کسی مسئلے میں ایسی مصلحت کو پیش نظر رکھنا جو شریعت کے مقاصد سے ہم آہنگ ہو جیسے اس شخص کی طلاق کو لغو قرار دیا جانا جس نے یہ کہا کہ میں جس عورت سے نکاح کروں اسے طلاق (آخری دونوں وجوہ' استحسان بالمصلحۃ کے ضمن میں آتی ہیں)

گذشتہ تعریفات میں تعبیر کے اختلاف کے باوجود اصولیین' استحسان کے اصل مفہوم میں متفق ہیں۔ یعنی استحسان' بعض مسائل میں ایک عمومی حکم سے دوسرے حکم کی جانب عدول' یا کسی کلی حکم سے کسی جزئیہ کا استثناء یا ایک حکم قیاس کی دوسرے پر ترجیح کا نام ہے۔

اسی طرح اس پر سب کا اتفاق ہے کہ یہ عدول یا تخصیص یا استثناء یا ترجیح کسی شرعی دلیل پر مبنی ہو خواہ

وہ اثر ہو یا اجماع یا قیاس یا مصلحۃ یا ضرورۃ یا عرف ہو اس دلیل کو اصولیین کی اصطلاح میں "وجہ الاستحسان" اور "سند الاستحسان" کہا جاتا ہے۔

۷۔ امت کا اس استحسان پر اجماع ہے کہ حمام میں بغیر مدت کے تعین' پانی کی مقدار اور اجرت و معاوضہ طے کئے بغیر داخل ہونا درست ہے' اسی طرح پانی پلانے والوں سے پینے کی مقدار اور اس کے معاوضہ کے تعین کے بغیر پانی پینا درست ہے کیونکہ اس قسم کے امور میں بھاؤ تاؤ کرنے کو عیب و عار جانا جاتا ہے۔ لہذا تنگی رفع کرنے کی خاطر یہ استحسان کیا گیا ہے۔

اس دلیل کی بابت معترضین کا کہنا ہے کہ امت کے اس استحسان استحسان کی دلیل بذات خود نہیں ہے۔ بلکہ اس استحسان کی دلیل یہ ہے کہ اس قسم کے معاملات دور نبوی سے چلے آرہے ہیں اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں ہیں اور آپ نے ان کو برقرار رکھا۔ (۱۰۹)

حقیقت یہ ہے کہ یہ استحسان خواہ اجماع پر مبنی ہو یا اثر پر' بہرحال اس پر استحسان کا اطلاق قابل اعتراض نہیں۔

۸۔ واقعات اور ان کے احکام کی چھان بین سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ بعض مقامات پر بسا اوقات قیاس کا تسلسل یا کسی عموم کا جاری رہنا یا کسی قاعدہ کی عمومیت لوگوں کے مصالح و فوائد کے ضیاع کا باعث بنتی ہے تو لوگوں کے ساتھ عدل و انصاف اور رحمت کا یہ تقاضا ہے کہ مجتہد کے لئے ان مواقع پر قیاس کے حکم یا عمومی حکم سے کسی دوسرے حکم کی طرف عدول کا دروازہ کھولا جائے تاکہ مصلحۃ وجود میں آسکے اور فساد کا دفعیہ ہو سکے اور اس عدول سے مقصد ہی دفع مضرت اور جلب منفعت ہے' اس کا نام ہی استحسان رکھا گیا ہے (۱۱۰)

اور جو شخص بھی استحسان کی مثالوں کا بغور مطالعہ کرے گا' اس پر یہ حقیقت واضح ہو گی کہ قیاس کے تقاضہ اور عام کی عمومیت سے عدول کسی منفعت کے حصول یا کسی فساد کو دور کرنے کے لئے ہی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ استحسان نص کے علاوہ استحسان کی تمام اقسام استحسان بالمصلحۃ ہیں۔ اس لئے کہ استحسان بالضرورۃ' مصلحۃ کی وجہ سے وقوع پذیر ہوتا ہے' اور قابل اعتبار مصلحۃ یا ضرورت ہوتی ہے یا حاجت عامہ ہوتی ہے' استحسان بالعرف کا مرجع درحقیقت حاجت عامہ کی مصلحت ہوتی ہے' استحسان بالاجماع

کی بنیاد بھی ضرورت یا حاجت عامہ پر مبنی مصلحت ہوتی ہے اس لئے کہ حاجت عامہ بھی ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے۔ استحسان بالقیاس الخفی بھی ایسے مضبوط موثر تقاضے کے سبب جو حقیقت میں مصلحت یا تنگی اور شدید مشقت کو دور کرنے والا ہو۔ کسی عمومی قاعدے یا نص یا لفظ سے مستنبط عام ضابطے سے استثناء کا نام ہے۔

اس سے اس جانب رہنمائی ہوتی ہے کہ استحسان محض رائے زنی یا خواہشات کے مطابق شرع سازی نہیں ہے نہ ہی محض ذوق اور موافق طبع چیز کا نام ہے۔ وہ تو ضابطہ کی بنیاد یا قیاس کی علت کی عدم موجودگی کی وجہ سے کسی درپیش مسئلے میں عمومی ضابطہ اور قیاس کو ان شرعی دلائل کی بنا پر ترک کرنا ہے' جن میں کوئی نزاع نہیں ہے۔

استحسان کی سند اور دلیل درحقیقت ان مصالح کی رعایت ہے جن کی شرعی نصوص تائید کرتی ہیں خواہ یہ تائید کسی مخصوص نص کے ذریعہ ہو یا کسی متعین نص کی علت کی بنا پر ہو یا ایک مفہوم کی کئی نصوص کی علت کی وجہ سے ہو۔

استحسان کا مرجع عام ضابطہ یا خالص قیاس کے مقابلے میں جزوی مصلحت پر عمل ہے۔ اور اس مصلحت کی معرفت کبھی نص سے حاصل ہوتی ہے اور کبھی اس تک فقیہ ایسے موثر اور مخفی علت کے ذریعہ پہنچتا ہے جو شریعت کے تصرفات کے موافق ہوتی ہے اور کبھی قواعد سے اس استثناء میں ضروری اور حاجی مصالح کے اعتبار کا ضابطہ اس جانب رہنمائی کرتا ہے۔ (۱۱۱)

گویا استحسان شرعی نصوص' اجماع' قیاس کے علاوہ مقاصد شریعت پر مبنی ہوتا ہے یوں وہ شریعت کے عمومی اصول و قواعد کے ماتحت ہے۔ مثلاً عام اسلامی ضوابطہ یہ ہیں

(۱) لا ضرر ولا ضرار (۱۱۲)

(نہ خود نقصان اٹھاؤ اور نہ کسی دوسرے کو نقصان پہنچاؤ)

(۲) الضرورات تبیح المحظورات (۱۱۳)

(ضرورت اور مجبوری ممنوع چیزوں کو جائز کر دیتی ہے)

(۳) المشقۃ تجلب التیسیر (۱۱۴)

(مشقت آسانی مہیا کرتی ہے)

اس لئے مشہور حنفی فقیہ ابوبکر رازی جصاص کا یہ کہنا درست ہے کہ جن معاملات کے بارے میں ہمارے علماء استحسان کے قائل ہوئے ہیں' وہ تمام دلائل اور اصول پر مبنی ہیں' ان میں سے کسی چیز میں ان کی خواہش اور ذاتی رجحان نہیں پایا جاتا (۱۱۵)

استحسان کے ماخذی و مصدری حیثیت پر اعتراضات کا جائزہ

ا۔ حجیت استحسان کی بنیاد

حجیت استحسان کی بابت بعض فقہاء کا اعتراض ہے (جن میں امام شافعی کے علاوہ ظاہریہ اور اثناء عشریہ اور بقول ابن حزم(۱۱۶) حنفی فقیہ احمد بن محمد طحاوی شامل ہیں) یہ کوئی شرعی ماخذ نہیں ہے بلکہ محض خواہش پرستی اور شرعی ماخذ کے مقابلہ میں ہوائے نفس پر مبنی قانون سازی کی جرات کا دوسرا نام ہے۔ حتی کہ امام شافعی کا قول ہے (۱۱۷)من استحسن فقد شرع

(جس نے استحسان کیا' اس نے تو اس نے نئی شریعت بنائی)

دراصل اس سے مقصود زیر بحث استحسان نہیں بلکہ دلائل سے عاری ذاتی خواہشات پر مبنی استحسان ہے۔چنانچہ انہوں نے استحسان کی مخالفت اس بنیاد پر کی ہے کہ یہ خواہش پرستی اور لذت پسندی پر مبنی ہے اور اس پر انہوں نے اپنی دونوں مشہور تصانیف "کتاب الام اور الرسالہ" میں سخت تنقید کی ہے۔

چنانچہ وہ رقم طراز ہیں(۱۱۸)

لایجوزلمن استاهل أن یکون حاکما أو مفتیا أن یحکم ولا أن یفتی إلامن جهة خبرلازم' وذلک الکتاب ثم السنة' أوماقاله أهل العلم لایختلفون فیه أوقیاس علی بعض هذا' ولایجوزله أن یحکم ولایفتی بالاستحسان واجبا ولا فی واحد من هذا المعانی

یعنی کسی حاکم اور مفتی کے لئے کتاب' سنت' اجماع اور قیاس کی دلیل کے بغیر فیصلہ کرنا یا فتوی دینا درست نہیں اور اس کے لئے استحسان کی بنیاد پر فیصلہ و فتوی جائز نہیں۔ وہ مزید کہتے ہیں۔

۱۔ لیس لأحدأن یقول إلامن جهة الاجتهاد' والاجتهاد ماوصفت من طلب الحق' فهل تجیزأنت أن یقول الرجل: استحسن بغیر قیاس؟(۱۱۹)

(کسی کو بغیر جہت اجتہاد کہنے کا حق نہیں اور اجتہاد' حق کی تلاش کو کہتے ہیں' لہذا قیاس سے ہٹ کر استحسان کی اجازت نہیں ہے)

۲۔ فلوجاز تعطیل القیاس جاز لأهل العقول من غیر أهل العلم أن یقولوا فیما لیس فیه خبربما یحضرهم من الاستحسان (۱۲۰)

(اور اگر قیاس کو معطل کرنا درست ہو تو پھر غیر اہل علم میں سے صاحبان عقل کے لئے درست ہو گا کہ وہ ان معاملات میں جن میں حدیث وارد نہیں' اپنے من میں آنے والی باتیں کہیں۔)

۳۔ کان حلال اللہ وحرامہ أولی أن لایقال فیھمابالتعسف والاستحسان(۱۲۱)

(اللہ کے حلال و حرام تو اس کے زیادہ مستحق ہیں کہ ان میں انحراف اور من پسند باتیں نہ کہی جائیں)

۴۔ إنما الاستحسان تلذذ(۱۲۲)

امام شافعی' استحسان کو بلاوجہ ترک قیاس سے تعبیر کرتے ہوئے کہتے ہیں (۱۲۳)

فإن قلتم فنحن ترکنا القیاس علی غیر جھالۃ بالاصل' قیل فإن کان القیاس حقا' فأنتم خالفتم الحق عالمین بہ' وفی ذلک من المأثم ما إن جھلتموہ لم تستأھلوا أن تقولوا فی العلم' فإن زعمتم أن واسعالکم ترک القیاس والقول بما سنح فی اوھامکم وحضر أذھانکم واستحسنہ مسامعکم' حججتم بما وصفنا من القرآن ثم السنۃ ومادل علیہ الإجماع من أن لیس لأحد ان یقول إلابعلم

یعنی اگر قیاس حق ہے تو اسے اصل سے ناواقفیت کے بغیر چھوڑنے کا مطلب جان بوجھ کر حق کی مخالفت ہے اور اگر ناواقفیت کی بنا پر ایسا ہے تو پھر علم کی بابت کچھ کہنے کی اہلیت ہی نہیں اور اگر قیاس ترک کر کے اپنے خیالات میں آنے والی اور ذہنوں میں گردش کرنے والی 'کانوں کو بھلی لگنے والی باتوں کے مطابق قول کی گنجائش کا خیال ہے تو پھر قرآن و سنت اور اجماع سے یہ چیز طے پا چکی ہے کہ بغیر علم کے کسی کو کچھ کہنے کا حق نہیں۔

امام شافعی نے استحسان کے باطل ہونے پر جو دلائل قائم کئے ہیں ان میں سے سب سے قوی دلیل یہ ہے کہ استحسان کا کوئی ضابطہ نہیں اور نہ ہی ایسے پیمانے ہیں جن کے ذریعہ حق کا باطل سے علیحدہ کر کے اندازہ کیا جاسکے' اور اگر ہر مفتی یا حاکم یا مجتہد کے لئے ان معاملات میں جن میں نص نہیں ہے استحسان کرنے کی اجازت ہو تو معاملہ حد سے نکل جائے گا اور ایک ہی واقعہ میں ہر مفتی کے استحسان کے مطابق احکامات مختلف ہو جائیں گے اور کہا جائے گا کہ ایک چیز میں فتاویٰ اور احکام کی کئی اقسام ہیں۔ اس طرح تو شریعتوں کو نہ سمجھا جاسکتا ہے اور نہ ہی احکام کی وضاحت کی جاسکتی ہے(۱۲۴)

ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اسلامی شریعت نے جن احکام کی معرفت کی انسان کو ضرورت تھی۔ ان کے بیان کی ذمہ داری قبول کی یا تو واضح نص کے ذریعہ یا اشارہ کے ذریعہ اور یا جائز قیاس کے حوالہ سے اور امام شافعی کا خیال ہے کہ جو استحسان کرتا ہے وہ شریعت بناتا ہے یعنی مجتہد کا کام یہ ہے کہ وہ احکام شریعت کو

معلوم کرے نہ کہ اپنی طرف سے احکام بنانے لگے' اور جب وہ استحسان کی طرف رجوع کرتا ہے۔ تو وہ شریعت سازی کا کام سنبھال لیتا ہے۔

علاوہ ابن حزم کہتے ہیں(۱۲۵)

لو كان الحق فيما استحسنا دون برهان لبطلت الحقائق ولتضادت الدلائل ولتعارضت البراهين ولكان تعالى يأمرنا بالاختلاف الذي قد نهانا عنه' وهذا محال' لأنه لايجوز أصلا أن يتفق استحسان العلماء كلهم على قول واحد' على اختلاف طبائعهم وهممهم وأغراضهم - فلاسبيل إلى الاتفاق على استحسان شئي واحد مع هذه الدواعي المهيجة واختلافها واختلاف نتائجها وموجباتها ونحن نجد الحنفيين قداستحسنوا ما استقبحه المالكيون' ونجدالمالكين قداستحسنوا قولا قداستقبحه الحنفيون' فبطل ان يكون الحق في دين الله عزوجل مردودا الى استحسان بعض الناس

(اگر حق' بغیر دلیل کے ہمارے اچھے جاننے میں ہے تو حقائق کالعدم ہو جائیں گے دلائل میں تضاد آجائیگا اور براہین باہمی ٹکرا جائیں گے اور اللہ تعالیٰ اس اختلاف کا ہمیں حکم دینے والا قرار پائے گا جس سے اس نے ہمیں منع کیا ہے اور یہ محال ہے اس لئے یہ بالکل درست نہیں کہ تمام علماء کا استحسان اپنی طبائع' ارادوں اور مقاصد کے اختلاف کے باوجود ایک بات پر ہو جائے۔

اور ان ہیجان انگیز اسباب' ان کے باہمی اختلاف اور ان کے نتائج و تقاضوں کے اختلاف کے ہوتے ہوئے ایک چیز کے استحسان پر اتفاق کی کوئی صورت نہیں اور ہم حنفیہ کو پاتے ہیں کہ انہوں نے اس چیز کو اچھا گردانا ہے جس کو مالکیہ نے اچھا نہیں جانا اور ہم مالکیہ کو پاتے ہیں کہ انہوں نے اس بات کو اچھا خیال کیا جس کو حنفیہ نے برا جانا لہٰذا یہ درست نہیں کہ اللہ کے دین میں موجود حق کو بعض افراد کے استحسان کے حوالہ کر دیا جائے)

وہ مزید کہتے ہیں

الاستحسان شهوة واتباع للهوى وضلال (۱۲۶)

برصغیر کی مشہور علمی و فکری شخصیت شاہ ولی اللہ دہلوی نے بھی اس سلسلے میں امام شافعی سے اتفاق کرتے ہوئے استحسان کو دین میں تحریف کے اسباب میں سے شمار کیا ہے۔ چنانچہ اس سلسلے میں لکھتے ہیں (۱۲۷)

وحقيقته أن يرى رجل الشارع يضرب لكل حكمة مظنة مناسبة ويراه يعقدالتشريع' فيختلس بعض ماذكرنا من أسرار التشريع' فيشرع للناس حسبما عقل من المصلحة

(استحسان کی حقیقت یہ ہے کہ کوئی شخص شارع کو ہر حکمت کے لئے مناسب خیال بیان کرتا اور اس پر اس پر قانون سازی کے انعقاد کو دیکھ کر بعض شرعی اسرار کو اچک لے اور اپنی سمجھ میں آنے والی مصلحة کے مطابق لوگوں کے لئے شرعی احکام بیان کرنا شروع کردے)

ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ جب استحسان کی تفسیر اور وضاحت میں کئی ایک اقوال باہمی مختلف ہیں اور اسی کے ساتھ اس کا لغوی اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے کہ جو انسان خواہش کرے اور جس طرف اس کا میلان ہو خواہ وہ دوسرے کے ہاں ناپسندیدہ ہو اور پھر قیاس کے مقابلہ میں اس کا علی الاطلاق بکثرت استعمال ہونے لگا تو اس کے مفہوم سے ناواقفیت کی صورت میں اس پر عمل کرنے سے انکار مستحسن ہے تاوقتیکہ اس کا مقصد واضح ہو جائے اس لئے کہ ایسی چیز پر عمل گوارا کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے جس کا معنی ہی جانا پہچانا نہ ہو (۱۲۸)

درحقیقت ان حضرات کی تنقید کا ہدف استحسان کی ایسی تعبیرات ہیں جن میں مجتہد کے نفس اور عقل میں آنے والی دلیل کو استحسان قرار دیا گیا مثلاً"

۱۔ دلیل ینقدح فی نفس المجتہد لا یقدر علی اظہارہ لعدم مساعدۃ العبارۃ عنہ (۱۲۹)

(استحسان ایسی دلیل کا نام ہے جو مجتہد کے دل میں تو اثر رکھتی ہے لیکن اس کی تعبیر نہ کرسکنے کے سبب وہ اس کے اظہار پر قادر نہیں ہوتا)

اس تعریف پر اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ یہ دلیل یا تو وہ واقعی دلیل ہے یا وہ محض ایک فاسد خیال ہے اور جب ایسی تردد آمیز صورتحال ہو تو ایسی دلیل سے استدلال کے عدم جواز پر سب کا اتفاق ہے اور اگر یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ جائے کہ وہ شرعی دلائل میں سے ہے تو پھر اس سے استدلال کرنے میں کوئی اشکال نہیں(۱۳۰)

بلکہ بعض اہل علم کا کہنا یہ ہے کہ یہاں "انقداح" سے مقصد ثابت ہونا ہی ہے اور جو حکم مجتہد کے ہاں ثابت ہو جائے تو اس پر اس کا عمل کرنا ضروری ہے (۱۳۱)

سوال یہ ہے کہ جب مجتہد اس بابت اظہار رائے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو اس سے استدلال کیونکر ممکن ہوگا

۲۔ مایستحسنہ المجتہد بعقلہ(۱۳۲)

(جس بات کو مجتہد اپنے عقل سے اچھا سمجھے)

یہ تعریف واضح طور پر درست نہیں کیونکہ اس تعریف کی نہ تو عقل و دانش سے تائید ہوتی ہے اور نہ

<<

یہ تواتر یا خبر واحد کے ذریعے منقول ہے اس کے علاوہ کسی فقیہ یا عالم کو اس امر کی اجازت نہیں کہ وہ محض اپنی خواہش اور پسند کے مطابق کوئی فیصلہ صادر کرے' ایسی صورت میں ایک عام آدمی کے استحسان اور ایک عالم کے استحسان میں کیا فرق رہ جائے گا جب کوئی حکم بغیر شرعی دلائل کی واقفیت اور صحیح و غلط کی تمیز کے بغیر دیا جائے گا ممکن ہے کہ دلائل کے سامنے اس قسم کا استحسان محض وہم یا خیال ثابت ہو۔

چنانچہ امام غزالی نے ان تعریفوں کی بنیاد پر استحسان کو بغیر کسی شرعی دلیل کے خواہشات اور من پسند فیصلہ کرنے کے قبیل سے شمار کیا ہے (۱۳۳)

وہ کہتے ہیں

إن الصحابة أجمعوا على استحسان منع الحكم بغير دليل ولاحجة' لأنهم مع كثرة وقائعهم تمسكوا بالظواهر والأشباه' وماقال واحد حكمت بكذا وكذالأني استحسنته' ولوقال ذلك لشددوا الإنكار عليه ' وقالوا من أنت حتى يكون استحسانك شرعا' وتكون شارعالنا ؟

(صحابہ نے اس استحسان پر اجماع کیا ہے کہ بغیر دلیل و حجت کے حکم کو رد کر دیا جائے اس لئے کہ انہوں نے درپیش واقعات و مسائل کی کثرت کے باوجود ہمیشہ ظاہری نصوص یا ان کے مشابہ دلائل پر ہی عمل کیا اور کسی نے یہ بات نہیں کہی کہ میں نے یہ فیصلہ اس لئے کیا ہے کہ میں اسے مستحسن سمجھتا ہوں اور اگر کوئی ایسی بات کہتا تو اس پر شدید اعتراض کیا جاتا اور اس سے دریافت کیا جاتا کہ تم کون ہو کہ تمہارا استحسان (کسی چیز کو اچھا جاننا) شریعت بن گیا ہے اور تم ہمارے لئے شارع بن گئے ہو؟)

حقیقت یہ ہے کہ جس استحسان کا فقہاء نے بطور دلیل اور ماخذ قانون ذکر کیا ہے وہ استحسان ' مجتہدین کی ذاتی رائے اور طبعی میلان کا نام نہیں بلکہ استحسان اپنی تمام انواع و صورتوں میں کسی نہ کسی شرعی دلیل پر استوار ہوتا ہے جو سند استحسان کہلاتی ہے۔ اس طرح استحسان کی باضابطہ صورت وجود میں آجاتی ہے۔

مالکی و حنفی اختلاف بلکہ تمام مکاتب فقہ میں اختلاف واضح نصوص اور دلائل کی تشریح و توضیح اور متعین مراد میں بھی ہے تو جب اختلاف کو ختم کرنے کے لئے اجتہاد و استنباط اور تعبیر نصوص کے قواعد و اصول کا انکار نہیں کیا جاتا تو اس بنیاد پر استحسان کا انکار اپنے اندر کوئی وزن نہیں رکھتا۔ تاہم اگر استحسان' محض عقل پرستی کا دوسرا نام ہے تو یقیناً وہ حقیقت میں ہوا پرستی ہے۔

استحسان کے بارے میں غلط تصور اور امام شافعی کے اس پر سخت اعتراض کا پس منظر بیان کرتے ہوئے ڈاکٹر مصطفیٰ شلبی کہتے ہیں (۱۳۴)

اس دلیل کے اولین قائلین نے نہ تو اس کی نوعیت واضح کی ہے اور نہ اس کا مقصد بیان کیا کیونکہ وہ دور اصطلاحات متعین کرنے کا زمانہ نہیں تھا بلکہ احکام کے اجتہاد و استنباط کا دور تھا اور نہ اس میں کسی نے نزاع کیا کہ وہ اس کا مقصد واضح کرتے ۔ جب امام شافعی نے امام ابو حنیفہ کے پیروکاروں (مثلاً بشر مریسی) سے دوران مناظرہ بکثرت استحسان کا لفظ بغیر تعین مقصد کے سنا تو اس پر سخت تنقید کی اور اس کا شدت سے انکار کیا اور اگر یہ مناظرین اس کا مفہوم اور اپنے مسلک میں اس کی حقیقت واضح کر دیتے تو یہ زیادہ بہتر ہوتا اور پھر اس طرح استحسان کے مفہوم میں بحث ہوتی کہ وہ کس قدر قابل قبول ہے۔

بعد ازیں آنے والے فقہاء نے استحسان کے دو اطلاقات کا تعین کیا۔

اطلاق خاص اور اطلاق عام اطلاق خاص تو یہ ہے کہ قیاس جلی کے مقابلہ میں قیاس خفی' استحسان کہلاتا ہے۔

اطلاق عام یہ ہے قیاس کے مقابلہ میں نص' اجماع یا ضرورہ وغیرہ کی کوئی ایسی دلیل آجائے جو اس سے عدول کا تقاضہ کرے

عام معنوں میں استحسان' دلائل کے عموم سے استثناء ہی ہوتا ہے۔ اور اگر وہ دلیل درست ہو جس کی وجہ سے استثناء وقوع پذیر ہوتا ہے تو کوئی بھی اس کا انکار نہیں کر سکتا کہ وہ حجت اور دلیل ہے۔

اور خاص معنوں میں استحسان' دلائل کے تعارض کی صورتوں میں ایک صورت ہے اور اس سے کوئی انکار نہیں کرتا کہ دلائل میں ظاہری طور پر تعارض واقع ہو جاتا ہے اور ایک درجہ کی دو دلیلوں میں باہمی تعارض کی صورت میں قوی کو ترجیح دی جاتی ہے اس طرح استحسان اپنے دونوں مفہوموں کے حوالہ سے محل اتفاق قرار پاتا ہے جیسا کہ علامہ ماوردی' علامہ آمدی اور علامہ ابو اسحاق شیرازی نے ذکر کیا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ استحسان کے قائل فقہاء اس استحسان کو حجت تسلیم کرتے ہیں جس میں کسی شرعی دلیل کی بنیاد پر درپیش مسئلہ میں اس کے نظائر کے حکم سے اس کے برعکس حکم کی جانب عدول کیا گیا ہو۔ جبکہ منکرین استحسان' اس استحسان کو حجت نہیں مانتے جو اس امر سے عبارت ہو کہ مجتہد اپنے عقل سے کسی چیز کو بہتر خیال کرے۔

اول الذکر بیان کردہ استحسان کی کسی نے مخالفت نہیں کی اس لئے کہ وہ شرعی طور پر لائق ترجیح بنیاد پر ایک دلیل کو اس کی مقابل دلیل پر ترجیح دینے کا نام ہے اور موخر الذکر استحسان کے مفہوم کا کوئی قائل نہیں ہے اس لئے کہ شرعی دلیل پر مبنی حکم کو محض عقل و خواہش کی بنیاد پر ترک کر دینے سے تمام شرعی دلائل

معطل ہو جائیں گے۔

اس بنا پر محققین کی ایک جماعت (ابن حاجب، آمدی، سبکی، تفتازانی، شوکانی، ابن اللحام) کا کہنا درست ہے

الحق أنه لا يتحقق استحسان مختلف فيه۔ (۱۳۵)

(صحیح بات تو یہ ہے کہ ایسا استحسان نہیں پایا جاتا جس میں اختلاف کیا گیا ہے)

الغرض ماخذ استحسان کا تمام تر دارومدار شرعی دلیل پر ہے۔ جب کسی منصوص حکم یا قیاس سے کسی اور حکم کی جانب عدول کیا جاتا ہے تو وہاں نہ صرف شرعی دلیل موجود ہوتی ہے بلکہ وہ قوت اثر میں اس منصوص حکم یا قیاس سے بڑھ کر ہوتی ہے اس لئے بالکل بدیہی بات ہے کہ زیادہ قوی دلیل اختیار کرنے کی خاطر کم قوی دلیل کو ترک کر دیا جائے۔ اور اس کو کسی طرح خواہش پرستی، ذوق کی تسکین اور ذہنی لذت اندوزی کا نام نہیں دیا جاسکتا بلکہ شاید زیادہ قوی دلیل کے مقابلے میں کم قوی دلیل پر اصرار خواہش پرستی اور اتباع ہوی کے زمرے میں آئے۔

(۲) استحسان بحیثیت ماخذ مستقل

عصر حاضر کے کئی مصنفین نے اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ استحسان، مستقل دلیل (ماخذ) نہیں ہے اور ان کا کہنا ہے کہ یہ بعض مجتہدین کا اسلوب اجتہاد اور معاملات میں غور و فکر کا ایک طریقہ ہے (۱۳۶) اور غالباً یہ حضرات علامہ شوکانی کے نقطہ نظر سے متاثر ہوئے ہیں جو کہتے ہیں (۱۳۷)

ان ذكر الاستحسان في بحث مستقل لا فائدة فيه، لأنه إن كان راجعا إلى الأدلة المتقدمة فهو تكرار، وإن كان خارجا عنها فليس من الشرع في شئ

(استحسان کا مستقل بحث میں تذکرہ غیر مفید ہے اس لئے کہ اگر اس کی بنیاد گذشتہ دلائل یعنی قرآن، سنت، اجماع، قیاس وغیرہ ہیں تو دوبارہ ذکر محض تکرار ہوگا اور اگر وہ ان دلائل سے باہر ہے تو اس کا شریعت میں کوئی مقام نہیں ہے)

اگر اس اسلوب استدلال پر غور کیا جائے تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ قرآن حکیم کے علاوہ تمام شرعی دلائل (ماخذ و مصادر) کی بنیاد ہی ان سے زیادہ قوی دلائل (ماخذ و مصادر) ہیں حتی کہ سنت نبوی کا

ماخذ بھی۔ کیونکہ سنت کی تین اقسام ہیں (۱) وہ سنت جو قرآنی احکام کی موید ہے یعنی قرآنی احکام کی موافقت میں وارد ہوئی ہو (۲) وہ سنت جو قرآنی احکام کو بیان کرنے والی ہے اس میں کسی مطلق آیت کی قیود و حدود کا ذکر، کسی مجمل آیت کی تفصیل اور کسی عام آیت کی تخصیص وغیرہ شامل ہیں (۳) وہ سنت جو ایسے احکام کو بیان کرے جن کا ذکر قرآن حکیم میں نہیں ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ سنت کی پہلی دو قسموں کا مرجع قرآن حکیم ہی ہے اور تیسری قسم کی حجت ہونے کی دلیل بھی قرآن ہے لیکن اس کے باوجود تمام مکاتب فقہ میں سنت کو مستقل ماخذ کے طور پر بیان کیا جاتا ہے۔

اسی طرح اجماع کا ماخذ ہے جس کے بارے اکثر علماء کہتے ہیں کہ اس کے واقع ہونے کا تصور اسی وقت ممکن ہے جب وہ کسی دلیل کی بنیاد پر ہو، ورنہ بغیر کسی قوی تر دلیل کے مجتہدین کے حالات مختلف ہونے، شہروں کے دور ہونے اور نقطہائے نظر کے فرق کے باوجود ان کا ایک حکم پر متفق الرائے ہونا کیسے وجود میں آسکتا ہے۔ اور اس کے باوجود اجماع ایک مستقل دلیل (ماخذ قانون) ہے۔

اور قیاس تو نام ہی اس چیز کا ہے کہ حکم کی علت میں دو واقعات کے مساوی ہونے کی بناء پر اس حکم میں جس کے بارے میں نص وارد ہوئی ہو۔ ایسے واقعہ کو جس کے بارے میں نص نہ آئی ہو، ایسے واقعہ کے ساتھ ملحق کرنا ہے جس میں نص وارد ہوئی ہو۔ تو گویا قیاس میں وہ دلیل بنیاد قرار پاتی ہے جس سے اصلی واقعہ کا حکم ثابت ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود قیاس کے مستقل دلیل (ماخذ قانون) ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

تو اس تناظر میں جب استحسان، کسی اور دلیل سے متعلق ہو تو یہ بات اس کے مستقل دلیل اور ماخذ قانون ہونے میں رکاوٹ نہیں ہے جب کسی درپیش مسئلے میں عام نص یا قاعدہ اور اس کے برعکس دلیل مصلحت یا عرف وغیرہ ہو یا دونوں قسم کے قیاس موجود ہوں، ایک وہ جس کی علت ظاہر ہے اور دوسرا وہ جس کی علت مخفی ہے۔ تو مصلحۃ، عرف، ضرورہ یا مخفی علت ہونے کی بنیاد پر جب مجتہد استحسان کرتا ہے تو یہ اس امر کی علامت ہے کہ اس نے کافی غور و خوض کے بعد یہ حقیقت جان کر کہ عام قاعدہ یا قیاس ظاہر پر عمل سے کوئی فساد پیدا ہوگا یا اس سے کوئی مصلحت پامال ہو جائے گی یا اس سے لوگوں کو غیر معمولی تنگی کا سامنا کرنا پڑے گا فیصلہ کیا ہے کہ وہ اس سے عدول کر کے مصلحت یا عرف یا مخفی قیاس کو بنیاد بنائے تو مجتہد کا یہ استحسان بھی ایک مستقل دلیل ہے۔

اس دلیل تک رسائی اسی مجتہد کی ہو سکتی ہے جس میں شرائط اجتہاد مکمل ہوں اور اس دلیل کے لئے مجتہد کے اندر وہی صلاحیت درکار ہے جو قیاس کے لئے ضروری ہے تو جب بالاتفاق قیاس ایک مستقل دلیل تسلیم کی جاتی ہے تو استحسان بھی اسی انداز کی ایک مستقل دلیل ہے۔ جبکہ اس کا دائرہ قیاس سے زیادہ وسیع ہے۔

(۳) تسمیہ استحسان

بعض حضرات نے استحسان کے ماخذ ہونے کے حوالہ سے یہ اعتراض کیا ہے کہ اگر استحسان اس چیز کا نام ہے جس پر دلائل قائم ہو چکے ہوں اور جن کا حجت ہونا ثابت ہو چکا ہو تو پھر تو تمام احکامات خداوندی اور ہدایات نبوی بشمول نص، اجماع اور قیاس، استحسان ہیں پھر ایک مخصوص دلیل کو ہی استحسان کا نام کیوں دیا گیا ہے۔ درحقیقت اس سے انکار نہیں کہ تمام احکامات خداوندی و نبوی "حسن" ہیں اور جن احکام کے صحیح ہونے کی دلالت قائم ہو چکی ہے وہ "مستحسن" ہیں لیکن اس لفظ کے اطلاق میں تخصیص اس لئے برتی جاتی ہے کہ ہر مفہوم کا ایک مخصوص عنوان مقرر ہو جاتا ہے اور اس کے تحت دیگر معانی کا ذکر نہیں کیا جاتا۔

اس دلیل کا نام استحسان اس وجہ سے رکھا گیا ہے تاکہ اس کے اور قیاس کے درمیان تمیز کی جاسکے کہ یہاں قیاس کے حکم سے رجوع کیا گیا کیونکہ اختیار کردہ حکم، قوت استدلال کے بناء پر مستحسن تھا اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے اہل فن مقصد کی وضاحت کے لئے مختلف صورتوں میں تمیز کے لئے علیحدہ علیحدہ تعبیر اختیار کرتے ہیں مثلاً اہل نحو کہتے ہیں کہ یہ نصب بر بنائے تفسیر ہے۔ یہ نصب بر بنائے مصدر ہے، یہ نصب بر بنائے ظرف ہے اور یہ نصب بر بنائے تعجب ہے، یہ تعبیرات اس لئے وضع کی گئی ہیں تاکہ نصب کے اسباب کے درمیان تمیز کی جاسکے۔

اسی طرح اہل عروض کے ہاں بحر طویل، بحر متقارب اور بحر مدید کی اصطلاحیں مستعمل ہیں تاکہ مختلف بحروں میں امتیاز ہو سکے ۔ خود معترضین کے ہاں قیاس کی اقسام کے مختلف نام استعمال ہوتے ہیں جیسے قیاس الدلالۃ، قیاس العلۃ اور قیاس الشبہ وغیرہ (۱۳۸)

اسی پیرایہ میں فقہاء نے دو متعارض دلیلوں میں امتیاز کے لئے قیاس اور استحسان کی تعبیرات اختیار

کیں اور راجح دلیل کو استحسان کا نام دیا کہ اس پر عمل کرنا مستحسن ہے۔ اس قسم میں حسن اور بہتری کے معنے کی موجودگی کی وجہ سے اس نام (استحسان) کو اسی قسم کے لئے منتخب کر لیا گیا جیسے صلوۃ' لغت میں دعا کے معنی میں آتا ہے لیکن پھر اس کا اطلاق مختلف اقوال و افعال کے ارکان پر مشتمل عبادت پر کیا جانے لگا کیونکہ اس میں دعا کا مفہوم بھی شامل ہے (۱۳۹)

علامہ عبدالعزیز بخاری نے اس لفظ کے استعمال پر اعتراض کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے (۱۴۰)

کہ اس استعمال پر اعتراض کیسے درست ہو سکتا ہے جبکہ یہ لفظ تمام مجتہدین سے منقول ہے چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اس لفظ کو بہت سے مسائل میں استعمال کرتے ہیں۔ امام مالک بن انس رحمتہ اللہ نے اس لفظ کو اپنی کتاب میں کئی مقامات پر ذکر کیا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے متعہ (طلاق یافتہ عورت کے لئے شوہر کی طرف سے دیئے جانے والا کپڑوں کا جوڑا) کے بارے میں کہا ہے۔ استحسن أن یکون ثلاثین درهما (میں اس کو اچھا سمجھتا ہوں کہ وہ تیس درہم کا ہو) اسی طرح شفعہ کی بابت ان کا قول ہے استحسن أن یثبت للشفیع الشفعة إلى ثلاثة أیام (میں شفیع (شفع کرنے والا) کے لئے تین دن تک شفعہ کے ثبوت کو بہتر تصور کرتا ہوں اسی طرح مکاتب کی بابت کہا ہے۔ استحسن ترک شئی للمکاتب من نجوم الکتابة (میں مکاتب کے لئے کتابتہ (معاوضہ) میں سے کچھ قسطیں ترک کرنے کو بہتر جانتا ہوں) محی السنہ نے تہذیب میں ذکر کیا ہے کہ حلف کے وقت حلف اٹھانے والے کی گود میں قرآن رکھنے کو شدت پیدا کرنے کے نقطہ نظر سے امام شافعی نے مستحسن کہا ہے اور خود امام شافعی رحمتہ اللہ نے اپنی بعض کتابوں میں استحب کذا (میں اس کو اچھا سمجھتا ہوں) کے الفاظ استعمال کئے ہیں۔ اور ان دونوں لفظوں (استحسان اور استحباب) میں کوئی فرق نہیں بلکہ استحسان کا لفظ زیادہ فصیح ہے کیونکہ صاحب شرع جو سب سے زیادہ فصیح الکلام ہیں نے اس لفظ کو استعمال کیا ہے ارشاد خداوندی ہے۔ (۱۴۱)

(۱) واتبعوا أحسن ما أنزل إلیکم من ربکم

(۲) فبشر عباد' الذین یستمعون القول فیتبعون أحسنه

(۳) وأمر قومک یأخذوا بأحسنها

اسی طرح حدیث کے الفاظ ہیں (۱۴۲)

ما رآه المسلمون حسنا فهو عندالله حسن

اس کے علاوہ استحسان' استحباب کے مقابلے میں زیادہ موثر طور پر اپنے مقصد پر دلالت کرتا ہے

کیونکہ استحسان کا لغوی مفہوم یہ ہے کہ کسی چیز کو اچھا پانا اور گردانا گویا یہ لفظ ہی حسن دلیل کو ظاہر کر رہا ہے جبکہ استحباب کا لغوی مفہوم' طبیعت کا کسی چیز کی طرف مائل ہونا اور اس سے محبت کرنا ہے' اس سے یہ ضروری نہیں کہ یہ حسن مقصود کو بھی ظاہر کرے کیونکہ بسااوقات طبیعت' شرعی و عقلی طور پر قبیح سمجھی جانے والی چیز کی طرف بھی مائل ہو جاتی ہے جیسے زنا اور شراب نوشی وغیرہ' مزید برآں اس لفظ کا استعمال مذمت کے پیرایہ میں ہوا ہے چنانچہ کفار کے بارے میں کہا گیا یستحبون الحیوۃ الدنیا علی الآخرۃ (۱۴۳) وہ آخرت کے مقابلے میں دنیوی زندگی سے محبت کرتے ہیں اسی طرح ایک اور مقام پر ہے) ذلک بانھم استحبوا الحیوۃ الدنیا علی الاخرۃ (۱۴۴) (یہ ایمان کے بعد کفر اختیار کرنا اس وجہ سے ہے کہ انہوں نے آخرت کے مقابلہ میں دنیوی زندگی کو پسند کیا)

الغرض استحسان فصاحت و دلالت میں استحباب سے زیادہ موثر ہے تو جب استحباب کے لفظ کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے تو استحسان کے لفظ پر اعتراض کیونکر ہے۔

ابوالحسین بصری اس سلسلے میں کہتے ہیں (۱۴۵)

استحسان کا اگرچہ اطلاق من پسندی اور خواہش پرستی پر ہوتا ہے لیکن اس کا اطلاق کسی چیز کے اچھا ہونے کے علم اور جاننے پر بھی ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے فلان یستحسن القول بالتوحید والعدل (فلاں شخص توحید و انصاف کی بات کو اچھا جانتا ہے) اور کبھی کسی چیز کے اچھا ہونے کے اعتقاد اور گمان پر اطلاق ہوتا ہے جب مجتہد کوئی علامت خیال کرتا ہے اور جس کا تقاضہ یہ ہوتا ہے کہ وہ اس کے مدلول کی خوبی کا اعتقاد رکھے تو اس کا یہ کہنا درست ہے کہ قد استحسنت ھذا الحکم (میں نے اس حکم کو اچھا خیال کیا) لہٰذا اس نام کا فائدہ ثابت ہے اور اس نام پر ان کا اصطلاح مقرر کرنا بھی درست ہے۔

ماخذ استحسان بلحاظ تعدیہ

استحسان کے ماخذ و مصدر ہونے کے حوالہ سے اس پر مبنی حکم صرف درپیش مسئلے تک محدود نہیں رہے گا بلکہ اس کو دیگر مسائل تک بھی وسعت دی جاسکتی ہے

اس سلسلے میں علماء احناف کا نقطہ نظر یہ ہے جو حکم استحسان بالقیاس سے ثابت ہو اس کو کسی اور مسئلہ اور واقعہ میں قیاس کے ذریعہ منتقل کرنا درست ہے اس لئے کہ شرعی قیاس کا حکم ہی تعدیہ یعنی متعدی ہونا ہے

اب یہ قسم گو کہ استحسان کے نام سے موسوم ہے لیکن قیاس کے دائرہ سے خارج نہیں ہے۔ لہٰذا اس کا حکم بھی تعدیہ ہو گا۔

تاہم عام فقہاء حنفیہ کے ہاں جو حکم ایسے استحسان سے ثابت ہے جس کی سند نص یا عرف یا ضرورہ ہے تو اس کے حکم کو قیاس کے واسطہ سے دوسری جگہ متعدی نہیں کیا جائے گا کیونکہ ان تینوں صورتوں میں استحسان کی کوئی علت نہیں ہے بلکہ اس کے ذریعے قیاس سے عدول کیا گیا ہے لہٰذا ایسے استحسان کا حکم متعدی نہیں ہو گا بلکہ اپنی جگہ محدود رہے گا۔

اس سلسلے میں یہ مثال دی جاتی ہے کہ بائع (فروخت کنندہ) اور مشتری (خریدار) میں مبیع کے قبضہ سے قبل اس کی مقدار کے بارے میں باہمی اختلاف ہو جائے تو قیاس کی رو سے مشتری کی بات قسم کے ساتھ معتبر ہوگی اور بائع کے ذمہ قسم نہیں ہے کیونکہ بائع اپنے حق یعنی ثمن میں اضافہ کا مدعی ہے جبکہ مشتری منکر ہے اور شریعت میں قسم منکر پر آتی ہے لہٰذا قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مبیع (فروخت شدہ چیز) مشتری کے حوالہ کر دی جائے اور جتنے ثمن کا وہ اقرار کرتا ہے وہ اس سے لے لیا جائے اور باقی رقم کی بابت اس سے حلف لے لیا جائے کہ وہ ثمن میں شامل نہیں ہے لیکن بائع سے قسم نہیں لی جائے گی کیونکہ مشتری نے اس پر کوئی دعوی نہیں کیا' دعویدار تو بائع ہی ہے۔

جبکہ استحسان کا تقاضہ یہ ہے کہ دونوں (بائع و مشتری) قسم اٹھائیں گے کیونکہ مشتری نے بائع پر یہ دعوی کیا ہے کہ وہ کم ثمن کے بدلے اسے مبیع حوالہ کرنے کا پابند ہے جبکہ بائع اس ثمن پر جس کا مشتری اقرار کر رہا ہے مبیع حوالہ کرنے سے منکر ہے اور منکر پر ازروئے شریعت قسم آتی ہے۔

یہ حکم جو قیاس خفی کی بنیاد پر استحسان سے ثابت ہے۔ بائع و مشتری سے ان کے ورثا کی جانب بھی منتقل ہو گا یعنی اگر مبیع کے قبضہ سے قبل بائع و مشتری کا انتقال ہو جائے اور بعد میں ان کے ورثا کا ثمن کی مقدار کی بابت باہمی اختلاف ہو جائے تو دونوں کے ورثا سے حلف لیا جائے گا کیونکہ ورثا حقوق العباد میں اپنے مورث کے قائم مقام ہوتے ہیں۔

اسی طرح یہ حکم بیع سے اجارہ کی طرف بھی متعدی ہو گا اگر معقود علیہ (جس پر عقد اجارہ ہوا ہے) کے قبضہ اور تحویل میں لینے سے قبل مالک اور کرایہ دار میں اجرت اور کرایہ کی بابت اختلاف ہو جائے تو دونوں سے قسم لی جائے گی (۱۴۶)

اسی طرح یہ حکم ان کے ورثا کی جانب منتقل ہو جائے گا اگر فریقین کا انتقال ہو جائے اور کرایہ کی جگہ مستاجر

کی تحویل میں نہ آئی ہو (۱۴۷)

مندرجہ بالا تفصیلات سے استاذ عبدالوہاب خلاف اور استاد محمد زکریا بردیسی نے اختلاف کیا ہے (۱۴۸)

ان کا کہنا یہ ہے کہ نص سے ثابت شدہ حکم کو تو متعدی کیا جاتا ہے لیکن قیاس سے ثابت شدہ حکم کو متعدی نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے کہ قیاس میں شرط ہے کہ اصل کا حکم کتاب یا سنت یا اجماع سے ثابت ہو' قیاس سے ثابت شدہ حکم پر قیاس درست نہیں۔ صرف علامہ ابن رشد اور اکثر مالکیہ کے ہاں اس کی گنجائش ہے۔ جہاں تک مثال میں بائع و مشتری کے ورثا کے مابین اسی طرح موجر (مالک) مستاجر (کرایہ دار) کے مابین اختلاف کی صورت میں دونوں فریق کے حلف اٹھانے کا تعلق ہے تو درحقیقت یہ اس قاعدہ کلیہ کی تطبیق و تنفیذ کی صورتیں ہیں کہ جس وقت جانبین میں سے ہر ایک ایک لحاظ سے مدعی ہو اور دوسرا منکر ہو تو دونوں پر قسم عائد ہوتی ہے۔

استاذ عبدالوہاب خلاف اور استاد البردیسی کی مذکورہ تنقید درست نہیں اس لئے کہ جب یہ بات طے ہے کہ ایک مسئلہ میں نص سے ثابت شدہ حکم کو جامع علت کی بنا پر قیاس کے ذریعے دوسرے مسئلے تک منتقل کیا جاتا ہے تو اب یہ واضح حقیقت ہے کہ جہاں بھی وہ علت موجود ہوگی حکم متعدی ہو جائے گا۔ اور کسی تیسرے مسئلہ کا بھی وہی حکم ہو گا جو اصل (پہلا مسئلہ) اور اس پر قیاس کردہ فرع (دوسرا مسئلہ) کا تھا۔ یہ سمجھنا درست نہ ہو گا کہ یہ قیاس فرع پر کیا گیا ہے بلکہ یہ قیاس بھی اصل پر ہو گا گو بظاہر یہ کہہ دیا جائے کہ قیاس خفی سے ثابت شدہ حکم کو دوسرے مسئلے کی طرف متعدی کیا گیا ہے لیکن اس کی حقیقت یہی ہوگی ایک اور فرع میں اصل کا حکم منتقل کیا گیا ہے چنانچہ معترضین نے بذات خود زیر بحث مسئلے میں یہ موقف اختیار کیا ہے کہ وہ قاعدہ کلیہ کی تطبیق کی عملی صورتیں ہے اور قیاس بھی اسی حقیقت کا دوسرا نام ہے۔

اس سلسلے میں علامہ تفتازانی کہتے ہیں (۱۴۹)

المعنی بالحقیقۃ ہو حکم اصل الاستحسان کو جوب الیمین علی المنکر فی سائر التصرفات

(حقیقت میں استحسان کا مدار جس اصل پر ہے اس کا تعدیہ کیا گیا ہے جیسے تمام معاملات میں قسم' منکر پر لازم ہوتی ہے)

جہاں تک نص کی بنیاد پر استحسان کا تعلق ہے تو اگر نص معقول المعنی ہے تو جہاں علت پائی جائے گی تو وہاں اس کا منتقل کرنا درست ہے۔ چنانچہ امام غزالی اور بعض دیگر فقہاء کہتے ہیں کہ مستثنیٰ حکم پر قیاس

ہے بشرطیکہ قیاس سے متعلقہ شرائط موجود ہوں۔ خواہ یہ استثناء نص کی وجہ سے ہو یا قیاس کی وجہ سے (۱۵۰)

ڈاکٹر شلبی اس رائے سے اتفاق کرتے ہوئے اس کی دلیل بیان کرتے ہیں (۱۵۱)

لانہ یحقق مقصود الشارع من الاستثناء فانہ ما استثناہ بالنص إلا تحقیقا لمصلحۃ برفع حرج محقق

واضح رہے کہ استحسان کی کئی صورتیں 'استثناء پر مبنی ہیں۔

علامہ ابن قدامہ نے عام نص یا قیاس کے قاعدے سے مستثنیٰ حکم کی دو قسمیں ذکر کی ہیں۔ (۱) معقول المعنی (۲) غیر معقول المعنی (۱۵۲)

معقول المعنی حکم پر قیاس درست ہے جیسا کہ مسئلہ عرایا ہے کہ شارع نے عرایا کی اجازت دی ہے کہ درخت پر موجود کھجور اندازے سے خشک کھجور (چھوہارے) کے بدلہ میں بیچی جا سکتی ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ لوگوں کو اس قسم کے معاملات کی ضرورت پیش آتی ہے اور دونوں کی مقدار میں انداز اور تخمینہ کی معمولی کمی بیشی درگزر کے لائق ہے یہی نوعیت بیل پر موجود انگور کو کشمش کے بدلہ میں فروخت کرنے کے معاملہ کی ہے کہ وہاں بھی ضرورت پیش آتی ہے اس لئے اس کو عرایا پر قیاس کرنا درست ہے (۱۵۳)

استحسان کی اقسام

استحسان کی تقسیم کئی طرح سے کی گئی ہے۔ ایک تقسیم اس حوالہ سے کہ کس حکم سے کسی حکم کی جانب عدول کیا گیا ہے اور دوسری تقسیم اس "سند" کی بنیاد پر ہے جس پر عدول کا مدار ہے۔ اور تیسری تقسیم قوت اثر اور ضعف اثر کے حوالہ سے کی جاتی ہے۔ اور چوتھی تقسیم استنباطی و تطبیقی حوالہ سے ہے اور ایک تقسیم علامہ کرخی نے کی ہے

معدول عنہ اور معدول الیہ کے اعتبار سے تقسیم (۱۵۴)

اس حوالہ سے استحسان کی دو اقسام ہیں

۱۔ استحسان قیاسی یعنی وہ استحسان جس میں قیاس ظاہر کے تقاضہ سے قیاس خفی کے تقاضہ کی جانب عدول کیا گیا ہو۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ جن واقعات کے احکام کے بارے میں کوئی نص یا اجماع نہیں ہوتا تو وہاں حکم جاننے کے لئے قیاس کا طریقہ اپنایا جاتا ہے یعنی اس کی ایسی نظیر کے مطابق حکم اخذ کیا جاتا ہے جس کا حکم نص یا اجماع کے ذریعہ معلوم ہو جائے۔ لیکن بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ اس مسئلے کی دو مختلف حکم رکھنے والی نظائر سے مشابہت ہوتی ہے وہ علت کے واضح یا مخفی ہونے کے اعتبار سے ایک مقام پر نہیں ہوتے بلکہ ایک کی جانب ذہن جلدی منتقل ہوتا ہے اور دوسرے اصل کی جانب دیر سے' تو ایسی صورت میں جس اصل یا نظیر کی علت واضح ہوتی ہے اس کے ساتھ زیر بحث مسئلے کے الحاق کو قیاس ظاہر کہا جاتا ہے اور جس اصل کی علت مخفی ہوتی ہے اس کے ساتھ الحاق کو قیاس خفی کا نام دیا جاتا ہے۔

تو ایسی صورت میں جب زیر بحث واقعہ یا مسئلہ (یعنی جس کے بارے میں نص یا اجماع کا حکم وارد نہیں ہے) میں قیاس ظاہر کے تقاضے سے کسی وجہ ترجیح کی بنیاد پر قیاس خفی کے متقاضی حکم کی جانب عدول کیا جائے تو یہ استحسان کہلائے گا۔

استحسان کی اس قسم کی مثال یہ ہے کہ سیرابی' زائد پانی کے پھیرنے اور گزرنے کے حقوق' زرعی زمین کو وقف کرنے کی صورت میں واضح ذکر کے بغیر داخل نہیں ہوتے' یہ تو قیاس کا تقاضہ ہے جبکہ ازروئے استحسان یہ حقوق بغیر ذکر کے بھی حاصل ہو جاتے ہیں

قیاس ظاہر تو یہ ہے کہ وقف کو بیع (خرید و فروخت) پر قیاس کیا جائے اس مشترکہ بنیاد کے حوالہ سے کہ جیسے بیع میں مبیع (فروخت شدہ چیز) بائع (فروخت کنندہ) کی ملکیت سے نکل جاتی ہے۔ اسی طرح وقف میں وقف شدہ چیز (موقوف) وقف کرنے والے (واقف) کی ملکیت سے خارج ہو جاتی ہے۔ لہذا جب زرعی زمین فروخت کرنے سے اس میں ذکر کیے بغیر اس کی سیرابی، فاضل پانی کے نکاسی اور گزرنے کے حقوق شامل نہیں ہوتے تو اسی طرح از روئے قیاس وقف میں بھی یہ حقوق بغیر صراحت کے داخل نہیں ہونے چاہئیں۔

قیاس خفی یہ ہے کہ وقف کو اجارہ (کرایہ داری) پر اس مشترکہ اساس کے حوالہ سے قیاس کیا جائے کہ دونوں میں کسی چیز کی منفعت اور پیداوار سے انتفاع مقصود ہوتا ہے اور اصل چیز کی ملکیت کسی کو منتقل نہیں ہوتی لہذا جب زرعی زمین کو اجارہ پر دینے سے اس کی سیرابی، فاضل پانی کے نکاسی اور گزرنے کے حقوق از خود شامل ہو جاتے ہیں تو اسی طرح موقوفہ زمین میں بھی یہ حقوق بغیر ذکر کے بھی شامل ہو جائیں گے۔

مثال بالا میں قیاس ظاہر کے حکم سے قیاس خفی کی جانب عدول کا نام استحسان ہے اور اس عدول کی سند یا وجہ یہ ہے کہ وقف سے مقصود یہ ہے کہ موقوف علیہ (جس پر وقف کیا گیا ہے) موقوف چیز کے حاصل یا پیداوار سے فائدہ اٹھائے، بغیر اس کہ وہ اصل چیز کا مالک بنے اور موقوفہ زمین کے فوائد سے زرعی زمین کی پیداوار کی طرح انتفاع اس وقت تک ناممکن ہے جب تک سیرابی، فاضل پانی کی نکاسی اور گزرنے کے حقوق حاصل نہ ہوں۔ اس لحاظ سے قیاس خفی کو قیاس ظاہر پر ترجیح حاصل ہے۔ (اس قسم کی دیگر مثالیں استحسان بالقیاس الخفی کے ضمن میں ذکر کی گئی ہیں)

۲۔ استحسان استثنائی۔ اس کی دو صورتیں ہیں۔

(ا)۔ وہ استحسان جس میں ایک عام نص کے تقاضے سے ایک خاص حکم کی جانب عدول کیا گیا ہو۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ کچھ واقعات و مسائل کسی عام شرعی دلیل کے ضمن میں آتے ہیں لیکن وہاں نص یا اجماع کی خاص دلیل بھی موجود ہوتی ہے جس کا تقاضہ یہ ہوتا کہ زیر بحث واقعہ یا مسئلہ کو مستثنیٰ کر لیا جائے۔ اور عام دلیل سے ماخوذ حکم کے برعکس کوئی اور حکم وہاں نافذ کیا جائے۔

ایسی صورت میں جب مجتہد عام دلیل کے تقاضے سے خاص دلیل کے تقاضے کی جانب عدول کرتا ہے تو یہ عدول، استحسان کہلاتا ہے۔

مثلاً قرآن حکیم میں حکم ہے

السارق والسارقۃ فاقطعوا أیدیھما جزاء بما کسبا (۱۵۵)

(چوری کے مرتکب مرد و عورت کے ہاتھ ان کے کرتوت کی پاداش میں کاٹ ڈالو)

یہ آیت عام ہے جس کا تقاضہ یہ ہے کہ چوری کے ثبوت کے بعد بہرصورت مجرموں کے ہاتھ قلم کئے جائیں گے لیکن حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے سامنے جب زمانہ قحط میں ایک چور پکڑ کر لایا گیا تو آپ نے عام دلیل سے عدول کرتے ہوئے اس کے ہاتھ کاٹنے کا حکم نہیں دیا۔

اسی طرح حدیث نبوی ہے

لاتبع مالیس عندک (۱۵۶)

یعنی معدوم چیز کی خرید و فروخت سے منع کر دیا گیا خواہ اس کی کوئی صورت ہو لیکن اس عام حکم سے ایک خاص نص کی وجہ سے عدول کیا گیا اور بیع سلم کی اجازت دیدی گئی۔ بیع سلم کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی شخص کسی مخصوص چیز کی خریداری کے لئے بائع کو مجلس عقد میں پیشگی رقم دیدے اور اس چیز کو قبضہ و تحویل میں لینے کے لئے کوئی مدت مقرر کر دی جائے۔ چنانچہ دوسری حدیث یہ ہے

من أسلف فلیسلف فی کیل معلوم ووزن معلوم إلی أجل معلوم (۱۵۷)

(جو شخص بیع سلم کرنا چاہتا ہو اسے چاہیے کہ متعین پیمانے اور متعین وزن میں متعین مدت کے لئے بیع سلم کرے)۔ گویا دلیل خاص کی وجہ سے بیع سلم کو بیع معدوم سے مستثنیٰ کر لیا گیا۔

اسی طرح عقود اجارہ، مزارعہ، مساقاۃ اور استصناع کو مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

۲۔ وہ استحسان جس میں کسی قاعدہ کلیہ سے استثنائی حکم کی طرف عدول کیا گیا ہو استاذ خلاف نے استحسان استثنائی کی دونوں اقسام کے مابین فرق کا اپنی کتاب "علم اصول الفقہ" میں اعتبار نہیں کیا۔ اس قسم کی تفصیل یہ ہے کہ کچھ واقعات و مسائل ایک عمومی ضابطہ اور قاعدہ کلیہ کے تحت ہوتے ہیں لیکن کوئی خاص دلیل آکر زیر بحث مسئلے کو اس قاعدہ و ضابطہ سے مستثنیٰ کر کے دوسرا حکم دیدیتی ہے۔ اور جب مجتہد قاعدہ کلیہ کے تقاضہ سے اس خاص دلیل کے حکم کی جانب عدول کرتا ہے تو یہ استحسان کہلاتا ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ صوم (روزہ) کا رکن یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو روزہ کھولنے والی چیزوں سے روکے رکھے لہذا قاعدہ و ضابطہ کی بات یہ ہے کہ روزہ کے رکن میں فساد آجائے یعنی کوئی شخص مفطرات صوم استعمال کرلے تو اس کا روزہ بھی فاسد ہو جاتا ہے لیکن اس قاعدہ اور اصول سے اس صورت کو مستثنیٰ کر لیا گیا کہ کوئی شخص اگر بھولے سے کھاپی بیٹھے تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا بلکہ باقی رہتا ہے اور اس کی

دلیل جس کی وجہ سے قاعدہ کلیہ سے عدول کیا گیا ہے یہ حدیث نبوی ہے

من نسی فھو صائم فأكل اوشرب فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه (۱۵۸)

(جو شخص روزہ کی حالت میں بھول گیا اور اس نے کھا پی لیا اسے اپنا روزہ مکمل کرنا چاہیئے اسے تو اللہ نے کھلایا پلایا ہے)

اسی طرح جس شخص پر سفاہت (کم عقلی) کے سبب یہ پابندی لگا دی گئی ہو کہ وہ اپنے مال میں تصرف نہیں کر سکتا۔ اس کے لئے یہ قاعدہ اور ضابطہ ہے کہ وہ کوئی معاملہ نہیں کر سکتا خاص طور پر ایسے معاملات جو بلامعاوضہ ہوں کیونکہ اس میں اس کی اہلیت موجود نہیں لیکن اس قاعدہ سے دلیل خاص کی بنا پر عدول کرتے ہوئے اس امر کو صحیح اور درست قرار دیا گیا ہے کہ اگر وہ اپنے اوپر کسی چیز کو وقف کرے تو اس کا یہ وقف درست ہے اور اس استحسان کی سند یہ ہے کہ اپنے اوپر وقف کرنا درحقیقت اپنے مال کی حفاظت کی صورت ہے اور پھر اس میں اپنے آپ کو دوسروں پر بوجھ بننے سے محفوظ کرنا ہے جبکہ پابندی کا مقصد یہ تھا کہ وہ اپنے مال کو ضائع نہ کرے۔

اسی نوعیت کی یہ مثال ہے کہ اصول و قاعدہ کی رو سے امین پر کوئی تاوان نہیں ڈالا جاسکتا اگر اس کے پاس کوئی چیز بغیر زیادتی اور کوتاہی کے ضائع ہو جائے لہٰذا اس ضابطہ کی رو سے اجیر مشترک (وہ پیشہ ور لوگ جو اپنے کام پر معاشرے کے افراد سے اجرت وصول کرتے ہیں جیسے درزی' رنگریز' لوہار' وغیرہ) پر بھی کوئی تاوان نہیں آنا چاہیئے کیونکہ اس کی تحویل میں لوگوں کی اشیاء بطور امانت کے ہی ہوتی ہیں لیکن دلیل خاص کی بنیاد پر اس قاعدہ سے عدول کیا گیا جیسا کہ حضرت علی اور حضرت شریح سے منقول ہے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ ان لوگوں میں تساہل اور خیانت کے عام ہونے سے امانت کا تصور ختم ہو گیا ہے' لہٰذا ازروئے استحسان عام لوگوں کے مفاد کے پیش نظر وہ تلف شدہ چیز کے ضامن ہوں گے سوائے ان صورتوں کے جن میں وہ نقصان سے بچانے میں عاجز آجائیں جیسے آتشزدگی یا سیلاب وغیرہ۔

اسی طرح فقہا نے تصریح کی ہے کہ امین کسی چیز کو واضح کئے بغیر پردہ اخفاء میں رکھتے ہوئے انتقال کر گیا تو وہ اس چیز کا ذمہ دار ہو گا اور وہ رقم اس کے ترکہ سے وصول کی جائے گی کیونکہ کسی چیز کو غیر واضح اور مجہول قرار دینا بھی تعدی ہے لیکن اس قاعدہ سے باپ' دادا اور وصی کی موت مستثنیٰ ہے کہ اگر یہ کوئی چیز غیر واضح چھوڑ کر مرگئے تو انہیں اس کا ذمہ دار نہیں قرار دیا جائے گا اس استحسان کی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو حق تھا کہ وہ کمسن پر خرچ کریں۔ اور اس کی ضروریات پر مال صرف کریں تو ہو سکتا ہے کہ جو

مقدار علم میں نہیں آرہی ہے وہ انہوں نے اس پر خرچ کر دی ہو۔ (۱۵۹)

تقسیم استحسان باعتبار سند

سند کے اعتبار سے استحسان کی درج ذیل اقسام وجود میں آتی ہیں۔

(۱) استحسان بالاثر

(۲) استحسان بالاجماع

(۳) استحسان بالقیاس

(۴) استحسان بالمصلحۃ

(۵) استحسان بالضرورۃ

(۶) استحسان بالعرف

استحسان کی پہلی قسم (استحسان بالاثر) پر تبصرہ کرتے ہوئے استاذ مصطفیٰ زرقاء اور استاذ عبدالوہاب خلاف کہتے ہیں کہ اس قسم میں ثابت شدہ حکم کی بنیاد نص ہے نہ کہ استحسان' خواہ وہ نص استثنائی حکم پر مبنی ہو اور اگر اس میں شارع نے کسی مصلحۃ کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس سے ملتے جلتے امور (امثال و نظائر) کے حکم سے عدول کیا ہے تو وہ درحقیقت شارع کا استحسان ہے اور وہ موضوع گفتگو نہیں ہے موضوع بحث تو فقیہ کا استحسان ہے جو نصوص شریعت میں تطبیق اور ان پر قیاس کرتے وقت شارع کی غرض اور شریعت کے مقاصد کو پیش نظر رکھتا ہے (۱۶۰)

استحسان کی دوسری قسم (استحسان بالاجماع) کے بارے میں بھی استاذ مصطفیٰ زرقا مندرجہ بالا رائے کا اظہار کیا ہے کہ اس مقام میں ثابت شدہ حکم کی بنیاد اجماع ہے نہ کہ استحسان (۱۶۱)

اس رائے سے ڈاکٹر معروف دوالیبی نے اتفاق کیا ہے بشرطیکہ اجماع بالنقل ہو اور اجماع بالرای نہ ہو (۱۶۲)

استحسان کی تیسری قسم (استحسان بالقیاس) کے بارے میں استاذ عبدالوہاب خلاف کی رائے وہی ہے جو استحسان بالاثر کے حوالے سے ہے وہ کہتے ہیں کہ یہاں حکم' قیاس سے ثابت ہے اور ایک قیاس کے دوسرے قیاس پر ترجیح سے کوئی بنیادی فرق ظاہر نہیں ہوتا کہ اس کو استحسان قرار دیا جائے۔ (۱۶۳)

تاہم استاذ مصطفیٰ زرقا اسے استحسان کے زمرے میں شمار کرتے ہیں بلکہ ان کے نزدیک استحسان کی دو ہی قسمیں ہیں استحسان قیاسی اور استحسان ضرورۃ

استحسان قیاس یہ ہے کہ ظاہر و معتبر قیاس کے حکم سے کسی مسئلہ میں مخفی مگر قوی اور زیادہ راست قیاس کی طرف عدول کیا جائے اور استحسان ضرورۃ یہ ہے کہ جب قیاس کا حکم کسی مسئلہ میں تنگی یا مشکل کا باعث بن رہا ہو تو اس سے ایسے حکم کی جانب عدول کیا جائے جس سے اس تنگی کا ازالہ اور مشکل کا دفعیہ ہو سکے (۱۶۴)

استحسان کی تقسیم اور اس پر وارد اعتراضات کا تجزیہ کرتے ہوئے ڈاکٹر وھبہ الزحیلی کہتے ہیں اگر بحث اجتہاد کے حوالہ سے ہو تو پھر استاذ مصطفیٰ زرقا کی بات درست ہے کہ استحسان کی دو ہی اقسام ہیں لیکن اگر عمومی قاعدے سے استثناء کی بنیاد پر استحسان کی تمام صورتوں کے تجزیہ پر مبنی گفتگو ہو تو پھر مندرجہ بالا تقسیم درست ہے اور اس سے فقہا کا نقطہ نظر واضح ہو کر سامنے آتا ہے (۱۶۵)

اور استاذ مصطفیٰ زرقا استحسان کی وسیع تقسیم کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ اس طرح استحسان کے مخالفین کے اس اعتراض کا جواب دیا گیا کہ استحسان شرعی دلیل کے بغیر رائے زنی کا نام ہے اور واضح کیا گیا ہے کہ استحسان کی سند یا اثر ہے یا اجماع یا قیاس (۱۶۶)

حقیقت یہ ہے کہ استحسان بالاثر اور استحسان بالاجماع بھی اجتہاد کے حوالہ سے ہی استحسان کی اقسام ہیں کیونکہ شارع نے کئی مسائل میں بحیثیت مجتہد عمومی تقاضوں اور قیاس سے عدول کیا ہے اور یوں مجتہدین امت کے لئے اسوہ اجتہاد قائم کیا یہ درست ہے کہ بسا اوقات استحسان کا اطلاق ایسے امور پر بھی کیا گیا ہے جو تعبدی اور غیر اجتہادی ہیں یہ اطلاق بہرحال مجاز ہے لیکن اس حوالہ سے استحسان بالاثر کو مکمل طور پر مجازاً " استحسان قرار دینے کا موقف درست نہیں اسی طرح اجماع ' مجتہدین امت کا ہی عمل ہے اور ان کا عمل اجتہاد اور اس پر مبنی استحسان ' حقیقی معنوں میں ہی استحسان قرار پاتا ہے جبکہ استحسان بالقیاس میں مجتہد دو متضاد قیاسوں میں غور و فکر کے ذریعہ ایک کو دوسرے پر ترجیح دیتا ہے گویا وہ اس مقام پر دو عمل کرتا ہے ایک زیر بحث مسئلے کو اس کے نظائر سے ہم آہنگ کرنا جس کو قیاس کہتے ہیں اور اس کے بعد متضاد نظائر سے ملتی جلتی اشکال میں سے زیادہ بہتر صورت تک پہنچنا اس کو استحسان کہا جاتا ہے گویا یہ محض قیاس نہیں بلکہ اس کے بعد کا عمل ہے۔

تقسیم استحسان باعتبار اثر

فقہا حنفیہ نے قوت اثر اور ضعف اثر کے اعتبار سے استحسان کی دو اقسام بیان کی ہیں۔(١٦٧)

١۔ استحسان قوی الاثر(وہ استحسان ہے جو اگرچہ ظاہر و متبادر نہ ہو لیکن اس کی سند قوی التاثیر ہو' خواہ یہ سند قیاس خفی ہو' یا مصلحت و عرف یا ضرورت و رفع حرج یا نص واجماع' یہ نوع واجب العمل ہے)

٢۔ استحسان ضعیف الاثر(وہ استحسان ہے جس کا اثر ظاہر اور فساد مخفی ہو' اس کو اس صورت میں ترک کر دیا جائے گا جب قیاس قوی ہو گو اس کا اثر مخفی ہو)

یہ تقسیم دو حوالہ سے محل نظر ہے

(١) اس تقسیم کی رو سے استحسان صرف قیاس خفی ہے حالانکہ یہ استحسان کی صرف ایک قسم ہے

(٢) قیاس کو استحسان پر راجح قرار دینے کی صورت بیان کی گئی ہے حالانکہ ایسی صورت میں مرجوح قیاس کو استحسان نہیں کہا جاسکتا سوائے اس کہ مجاز کے اسلوب کو اختیار کیا جائے۔اس پر مزید گفتگو استحسان بالقیاس الخفی کے ضمن میں آئے گی

تقسیم استحسان باعتبار نظری و تطبیقی

شمس آلائمہ سرخسی نے استحسان کی دو قسمیں بیان کی ہیں (١٦٨)

١۔ استحسان تطبیقی' اس کا مفہوم یہ ہے

العمل بالا جتهاد و غالب الرأي في تقدير ما جعله الشرع موكولا إلى آرائنا

یعنی ان امور میں جن کا اندازہ شریعت نے ہماری رائے کے سپرد کیا ہے۔ اجتہاد اور غالب رائے پر عمل کیا جائے جیسا کہ قرآن حکیم نے قبل از رخصتی طلاق یافتہ عورت کے لئے متاع بطور مہر متعین کیا ہے بشرطیکہ عقد نکاح کے وقت مہر مقرر نہ ہوا ہو چنانچہ آیت مبارکہ میں ذکر ہے

ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين (١٦٩)

اب اس متاع کا تعین شوہر کی مالی حیثیت کے حوالہ سے کیا جائے گا اور عصر حاضر کے تقاضوں کو اس میں ملحوظ رکھا جائے گا۔اس استحسان کے امام شافعی بھی قائل ہیں چنانچہ ان کا جملہ ہے

استحسن أن يكون المتعة ثلاثين درهما

اسی طرح قرآن حکیم میں ارشاد ہے

وعلی المولود له رزقهن وکسوتهن بالمعروف (١٧٠)

کہ باپ کے ذمہ بچہ کی والدہ کا نفقہ (لباس و خوراک) عرف کے مطابق ہو گا کہ اس میں دونوں کی مالی حیثیت کو ملحوظ رکھا جائیگا۔

٢۔ استحسان نظری ۔ اس کی تعریف یہ ہے

هو الدليل الذي يكون معارضا للقياس الظاهر الذي تسبق إليه الأوهام قبل إمعان التامل فيه، فبعد إمعان التامل في حكم الحادثة وأشباهها من الأصول يظهر أن الدليل الذي عارضه فوقه في القوة، فإن العمل به هو الواجب

(وہ دلیل ہے جو ایسے قیاس ظاہر کے خلاف ہو جس کی جانب گہرے غور و فکر سے قبل خیالات جاتے ہیں لیکن درپیش مسئلے اور اس سے ملتے جلتے اصول میں گہرے غور و فکر سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ مخالف دلیل قوت میں اس (قیاس ظاہر) سے بڑھکر ہے لہذا اس پر عمل کرنا ضروری ہے)۔

علامہ کرخی کی تقسیم

علامہ ابوالحسن کرخی نے استحسان کی چار اقسام بیان کی ہیں (١٧١)

(١) حدیث کی پیروی اور اس کی وجہ سے قیاس کو ترک کرنا جیسے نماز میں قہقہے اور نبیذ تمر کا مسئلہ

(٢) خلاف قیاس قول صحابی کی پیروی جیسے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا قول کہ بھگوڑے غلام کو واپس لانے والے کی اجرت چالیس درہم ہے۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول کہ اگر غلام کی قیمت آزاد آدمی کی دیت کے مساوی یا زائد ہو جائے تو غلام کی قیمت میں سے دس درہم کم کیے جائیں گے

(٣) لوگوں کے عادت و عرف اور رسم و رواج کی پیروی جیسے لوگوں کا بغیر ایجاب قبول کے چیزوں کے عملی لین دین (معاطاۃ) کے درست ہونے کی طرف میلان، اس لئے کہ مختلف زمانوں میں یہ معاملہ اسی طرح ہوتا چلا آیا ہے اور غالب گمان یہ ہے کہ دور نبوی میں بھی یہ معاملہ اسی طرح ہوتا تھا۔

(٤) مخفی معنی کی پیروی، یہ واضح مفہوم کے مقابلہ میں مقصود ہے

امام غزالی نے اصولی طور پر ان اقسام سے اتفاق کیا ہے کہ حدیث، خلاف قیاس قول صحابی اور مخفی

مفہوم کو قیاس پر ترجیح ہوگی تاہم ان اقسام کے ضمن میں جو مثالیں ذکر کی گئیں ہیں ان سے انہوں نے اتفاق نہیں کیا اور اس امر کا اظہار بھی کیا ہے کہ کئی مقامات پر امام ابو حنیفہ نے ان امور کی ترجیح کا خیال نہیں رکھا اور قیاس کو ترجیح دی ہے (۱۷۲)

علامہ کرخی کے بیان کردہ پہلی دو اقسام' استحسان بالاثر کے زمرے میں آتی ہیں گو جس انداز میں امام غزالی نے ذکر کیا ہے اس پر استحسان کا اطلاق مجاز ہوگا کہ یہ معاملات غیر معقول المعنی ہیں جبکہ تیسری قسم' استحسان بالمصلحۃ یا استحسان بالعرف سے اور چوتھی قسم' استحسان بالقیاس الخفی سے تعلق رکھتی ہے گویا امام غزالی کو صرف ایک قسم سے اختلاف ہے لیکن یہ حقیقت ہے کہ امام غزالی مصلحۃ پر مبنی استدلال کے قائل ہیں جیسا کہ متعلقہ باب میں اس کی وضاحت کی جائے گی۔ مذکورہ بالا تقسیمات میں سے دوسری تقسیم کی بنیاد پر آنے والے ابواب میں استحسان کی ماخذی مصدری حیثیت کو زیر بحث لایا جائے گا۔

حوالہ جات

(۱) فیروز آبادی: القاموس المحیط' مادہ (الحسن)' السرخسی: تمہید الفصول فی الاصول ج ۲ ص ۲۰۰' الامدی: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۴ ص ۱۵۷

(۲) السرخسی: تمہید الفصول فی الاصول ج ۲ ص ۲۰۰

(۳) القرآن' سورۃ الزمر' آیات ۱۷'۱۸

(۴) الامدی: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۴ ص ۱۳۶' السبکی وابنہ الابہاج ج ۳ ص ۹۰

(۵) القرآن' سورۃ الزمر آیۃ نمبر ۵۵

(۶) القرآن' سورۃ الزمر آیۃ نمبر ۱۸

(۷) القرآن' سورۃ الاعراف آیۃ نمبر ۱۴۵

(۸) العسقلانی: الدرایۃ فی تخریج احادیث الھدایۃ عن أحمد ج ۳ ص ۳۰۳

(۹) المرغینانی: الھدایۃ، کتاب الإجارات ج ۳ ص ۳۰۳

(۱۰) الامدی: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۴ ص ۱۵۶'۱۵۷

(۱۱) السبکی وابنہ الابہاج فی شرح المنہاج ج ۳ ص ۹۱

(۱۲) الجصاص: اصول الفقہ ج ۲' باب القول فی الاستحسان

(۱۳) ایضا

(14) Kamali' Principles of Islamic Jurisprudence. P. 327

(۱۵) ابو زھرہ: مالک ص ۷۲' الشیبانی: کتاب الاصل ج ۱ ص ۲۹۸' الجامع الصغیر ص ۸۳

(۱۶) حسن الخطماوی: الاستحسان تعریفہ وحجیتہ ص ۶۵۳

(۱۷) الجصاص: اصول الفقہ ج ۲ باب القول فی الاستحسان ' البزودی: اصول الفقہ ص ۲۷۶' ابن الہمام: التحریر فی اصول الفقہ (مع التیسیر) ج ۴ ص ۷۸ البخاری: کشف الاسرار ج ۴ ص ۲

(۱۸) ابو الحسین البصری: کتاب المعتمد فی اصول الفقہ ج ۲ ص ۸۳۸

(۱۹) شاکر الحنبلی: اصول الفقہ الاسلامی ۳۱۹

(۲۰) البخاری: کشف الاسرار ج ۴ ص ۳' منلا خسرو: مرآۃ الاصول ج ۲ ص ۱۱۲

(۲۱) البخاری: کشف الاسرار ج ۳ ص ۳' الامدی: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۴ ص ۱۵۸

(۲۲) ابو زھرہ: اصول الفقہ ص ۲۰۷' خلاف: مصادر التشریع فیما لانص فیہ ص ۷۱' مصطفیٰ الزرقا: المدخل الفقہی العام ص ۸۳

(۲۳) البصری: کتاب المعتمد ج ۲ ص ۸۴۰' السبکی وابنہ الابہاج ج ۳ ص ۸۸

(۲۴) السرخسی: تمہید الفصول ج ۲ ص ۲۰۰

(۲۵) ابن امیر الحاج: التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۲۲۳

(۲۶) التفتازانی: حاشیۃ علی شرح العضد ص ۳۷۹

(۲۷) البصری: کتاب المعتمد ج ۲ ص ۸۴۰

(۲۸) السبکی وابنہ الابہاج ج ۳ ص ۹۰

(۲۹) مصطفیٰ الزرقا: المدخل الفقہی العام ص ۱۱۲

(۳۰) الشاطبی: الاعتصام ج ۲ ص ۱۳۸

(۳۱) الشاطبی: الموافقات ج ۴ ص ۲۰۹' الاعتصام ج ۲ ص ۱۳۸

(۳۲) الشاطبی: الموافقات ج ۴ ص ۲۰۶

(۳۳) الشاطبی: الاعتصام ج ۲ ص ۱۳۹

(۳۴) الشاطبی: الموافقات ج ۴ ص ۲۰۷

(۳۵) الباجی: الحدود فی الاصول ص ٦٦

(۳٦) دراز: شرح علی الموافقات ج ۴ ص ۲۰۷

(۳۷) الشاطبی: الموافقات ج ۴ ص ۲۰۷

(۳۸) الشاطبی: الاعتصام ج ۲ ص ۱۳۹

(۳۹) الباجی: احکام الفصول فی احکام الاصول ص ٦۸۷

(۴۰) ایضا ص ٦۸۷' ٦۸۸

(۴۱) الباجی: الحدود فی الاصول ص ٦٦

(۴۲) الشاطبی: الموافقات ج ۴ ص ۲۰۸

(۴۳) دراز: شرح علی الموافقات ج ۴ ص ۲۰۸

(۴۴) الحجوی: الفکر السامی ج ۱ ص ۷۹

(۴۵) مصطفیٰ الزرقا: المدخل الفقہی العام ص ۱۱۴

(۴۶) الباحسین: الحدود فی الاصول ص ۶۷، ۶۸

(۴۷) ایضا

(۴۸) ابن قدامہ: روضۃ الناظر وجنۃ المناظر ص ۸۵، ابن اللحام: المختصر فی اصول الفقہ ص ۱۶۲، عدنان محمد جمعہ: رفع الحرج فی الشریعۃ الاسلامیۃ ص ۱۴۷

(۴۹) ابن قدامہ: روضۃ الناظر وجنۃ المناظر ص ۸۵، بغدادی: قواعد الاصول ص ۱۱۹

(۵۰) آل تیمیۃ المسودۃ فی اصول الفقہ ص ۳۵۱

(۵۱) ایضا ص ۳۵۱، ۳۵۲

(۵۲) الامدی: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۴ ص ۲۱۳

(۵۳) الماوردی: ادب القاضی ج ۲ ص ۶۳۹

(۵۴) الشیرازی: اللمع فی اصول الفقہ ص ۶۶

(۵۵) الشافعی: کتاب الام ج ۵ ص ۵۲، الامدی: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۴ ص ۱۳۶، السبکی وابنہ الابہاج شرح المنہاج ج ۳ ص ۹۱

(۵۶) الشافعی: کتاب الام ج ۳ ص ۲۳۲، الاحکام فی اصول الاحکام ج ۴ ص ۱۳۶، السبکی وابنہ الابہاج شرح المنہاج ج ۳ ص ۹۱

(۵۷) الشافعی: کتاب الام ج ۶ ص ۲۷۹، السبکی وابنہ الابہاج ج ۳ ص ۹۱

(۵۸) الشافعی: کتاب الام ج ۱ ص ۷۶، الماوردی: ادب القاضی ج ۲ ص ۶۵۸، السبکی وابنہ الابہاج ج ۳ ص ۹۱

(۵۹) السبکی: الابہاج ج ۳ ص ۹۱، ۹۲، الامدی: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۴ ص ۱۳۶

(۶۰) الانصاری: غایۃ الوصول ص ۱۴۰، الامدی: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۴ ص ۱۳۶

(۶۱) السبکی وابنہ الابہاج ج ۳ ص ۹۱، ۹۲

(۶۲) ایضا

(۶۳) مظہر بقا: اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ ص ۳۹۱

(۶۴) السبکی وابنہ الابہاج ج ۳ ص ۹۲

(٦٥) الامدی: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۱ ص ٦٨، الغزالی: المستصفی ج ۱ ص ٦٣

(٦٦) الحجوی: الفکر السامی ج ۱ ص ٩٢

(٦٧) ایضا ۱ ص ٩١

(٦٨) السبکی وابنہ الابہاج ج ۳ ص ٩١، ٩٢، ہیتو: تعلیق المنخول ص ٣٧٤

(٦٩) ایضا

(٧٠) الغزالی: المنخول ص ٣٧٥

(٧١) الشاطبی: المستصفی ج ۱ ص

(٧٢) الشاطبی: الموافقات ج ٤ ص ٢٠٩

(٧٣) الشلبی: الفقہ اساس التشریع ص ١٤٠

(٧٤) عزالدین: قواعد الاحکام فی مصالح الانام ج ٢ ص ١٠٨

(٧٥) ایضا ج ٢ ص ١٥٢

(٧٦) حسین حامد حسان: نظریۃ المصلحۃ فی الفقہ الاسلامی ص ٥٩٣

(٧٧) الشوکانی: ارشاد الفحول ص ٢٤٠

(٧٨) الحجوی: الفکر السامی ج ۱ ص ٩٣

(٧٩) محمد تقی الحکیم: الاصول العامہ للفقہ القارن ص ٣٣٧٧

(٨٠) الشوکانی: ارشاد الفحول ص ٢٤١

(٨١) القرآن، سورۃ الحج آیۃ نمبر ٧٨

(٨٢) القرآن، سورۃ البقرہ آیۃ نمبر ١٨٥

(٨٣) القرآن، سورۃ البقرہ آیۃ نمبر ٢٨٦

(٨٤) القرآن، سورۃ الانعام آیۃ نمبر ١٠٨

(٨٥) القرآن، سورۃ الزمر آیات نمبر ١٧، ١٨

(٨٦) القرآن، سورۃ الزمر آیۃ نمبر ٥٥

(٨٧) الزحیلی: نظریہ الضرورۃ الشرعیۃ ص ٢٥٧، ٢٥٨

(٨٨) السبکی وابنہ الابہاج ج ۱ ص ٥١، ابن قدامہ: روضۃ الناظر وجنۃ المناظر ج ۱ ص ١٧٢، ابن امیر الحاج، التقریر

والتحبیر ج ۲ ص ۱۳۶

(۸۹) الامدی: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۱ ص ۶۸

(۹۰) الزحیلی: نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ ص ۲۰۵، ۲۰۶

(۹۱) التفتازانی: حاشیۃ علی شرح العضد ص ۳۸۹، منلاخسرو: مرآۃ الاصول ج ۲ ص ۱۱۲، ۱۱۳

(۹۲) الامدی: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۴ ص ۲۱۳

(۹۳) حسین حامد حسان: نظریۃ المصلحۃ فی الفقہ الاسلامی ص ۵۹۳

(۹۴) ذکی الدین شعبان: اصول الفقہ الاسلامی ص ۱۶۶

(۹۵) خلاف: مصادر التشریع الاسلامی فیما لا نص فیہ ص ۷۱

(۹۶) احمد حسن: مقالہ استحسان، فکر و نظر ص ۲۳۱

(۹۷) علال الفاسی: مقاصد الشریعۃ و مکارمھا ۳۴

(۹۸) خلاف: مصادر التشریع الاسلامی فیما لا نص فیہ ص ۷۵

(۹۹) خلاف: علم اصول الفقہ ص ۷۹، البردیسی: اصول الفقہ ص ۳۰۵

(۱۰۰) مدکور: المدخل للفقہ الاسلامی ص ۲۳۸

(۱۰۱) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون ج ۲ ص ۳۹۲

(۱۰۲) ذکی الدین شعبان: اصول الفقہ الاسلامی ص ۱۵۴، ۱۵۵

(۱۰۳) القرآن، سورۃ النور آیۃ نمبر ۲

(۱۰۴) جریشہ: المشروعیۃ الاسلامیۃ العلیا ص ۱۷۱، ۱۷۲

(۱۰۵) ذکی الدین شعبان: اصول الفقہ الاسلامی ۱۵۶، بدران: اصول الفقہ ص ۲۸۷

(۱۰۶) الزحیلی: اصول الفقہ الاسلامی ج ۲ ص ۷۳۹

(۱۰۷) ابو زھرہ: اصول الفقہ ص ۲۰۸، علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی ص ۲۰۴، الدوالیبی: المدخل الی علم اصول الفقہ ص ۲۹۷

(۱۰۸) ابو الاجفان: الاستحسان فی المذہب المالکی ص ۶۸۸ از محمد الطاہر بن عاشور: مقاصد الشریعۃ الاسلامیہ

(۱۰۹) الغزالی: المستصفی ج ۱ ص ۱۳۸

(۱۱۰) خلاف: مصادر التشریع الاسلامی ص ۷۷' بدران: اصول الفقہ ص ۲۹۷

(۱۱۱) الزحیلی: اصول الفقہ الاسلامی ج ۲ ص ۸۰، ۸۱

(۱۱۲) ابن ماجہ: السنن، ابواب الاحکام ص ۱۶۹

(۱۱۳) السیوطی: الاشباہ والنظائر ص ۱۱۶

(۱۱۴) ایضا

(۱۱۵) الجصاص: اصول الفقہ ج ۲' باب القول فی الاستحسان

(۱۱۶) ابن حزم: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۶ ص ۱۱۶

(۱۱۷) الغزالی: المستصفی ج ۱ ص ۱۳۸

(۱۱۸) الشافعی: کتاب الام ج ۷ ص ۲۷۰' ۲۷۱

(۱۱۹) الشافعی: الرسالہ ص ۵۰۴

(۱۲۰) ایضا ص ۵۰۵

(۱۲۱) ایضا ص ۵۰۷

(۱۲۲) ایضا

(۱۲۳) الشافعی: کتاب الام ج ۷ ص ۲۷۳

(۱۲۴) ابو زھرہ: مالک ص ۳۲۸' الدوالیبی: المدخل الی علم اصول الفقہ ص ۲۹۹

(۱۲۵) ابن حزم: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۶ ص ۱۷

(۱۲۶) ایضا

(۱۲۷) شاہ ولی اللہ: حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۱۲۱

(۱۲۸) ابن امیر الحاج: التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۲۲۲

(۱۲۹) ابن قدامہ: روضۃ الناظر وجنۃ المناظر ص ۱۴۸' الامدی: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۴ ص ۱۵۴

(۱۳۰) الامدی: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۴ ص ۱۵۴' السبکی وابنہ: الابہاج ج ۳ ص ۸۸

(۱۳۱) الازمیری: حاشیۃ علی مرآۃ الاصول ج ۲ ص ۳۳۵' ۳۳۶

(۱۳۲) ابن قدامہ: روضۃ الناظر وجنۃ المناظر ص ۱۴۷' الغزالی: المستصفی ج ۱ ص ۱۳۷' المنخول ص ۳۷۵

(۱۳۳) الغزالی: المستصفی ج ۱ ص ۱۳۷

(۱۳۴) الشلبی: الفقہ اساس التشریع ص ۱۵۷، ۱۵۸

(۱۳۵) البخاری: کشف الاسرار ج ۴ ص ۴، الشاطبی: الموافقات ج ۴ ص ۲۰۶، الامدی: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۴ ص ۱۳۶، السبکی وابنہ الابہاج ج ۴ ص ۹۳، ابن حاجب: مختصر المنتہی الاصولی ص، الشوکانی: ارشاد الفحول ص ۲۱۱، ابن اللحام: المختصر فی اصول الفقہ ص ۱۶۲، التفتازانی: التوضیح علی التلویح ج ۲ ص ۸۱

(۱۳۶) الشلبی: الفقہ الاسلامی اساس التشریع ص ۱۶۴، خلاف علم اصول الفقہ ص ۸۷، علی حسب اللہ اصول التشریع الاسلامی ص ۱۹۵

(۱۳۷) الشوکانی: ارشاد الفحول ص ۲۱۲

(۱۳۸) الجصاص: اصول الفقہ ج ۲ باب القول فی الاستحسان، السرخسی: تمہید الفصول ج ۲ ص ۲۰۰، البخاری: کشف الاسرار ج ۴ ص ۱۳

(۱۳۹) السرخسی: اصول الفقہ ج ۲ ص ۲۰۱

(۱۴۰) البخاری: کشف الاسرار ج ۴ ص ۱۳، ۱۴

(۱۴۱) القرآن، سورۃ الزمر آیۃ نمبر ۵۵، آیۃ نمبر ۱۸، سورۃ الاعراف آیۃ نمبر ۱۴۵

(۱۴۲) العسقلانی: الدرایۃ فی تخریج احادیث الھدایۃ عن أحمد ج ۳ ص ۳۰۳

(۱۴۳) القرآن، سورۃ ابراھیم آیۃ نمبر ۳

(۱۴۴) القرآن، سورۃ النحل آیۃ نمبر ۱۰۷

(۱۴۵) البصری: کتاب المعتمد ج ۲ ص ۸۴۰

(۱۴۶) السرخسی: تمہید الاصول ج ۲ ص ۲۰۱، البخاری: کشف الاسرار ج ۴ ص ۱۱، الخبازی: المغنی فی اصول الفقہ ص ۳۰۸، ۳۰۹، منلاخسرو: مرآۃ الاصول ج ۲ ص ۱۱۷، ۱۱۸، ابن ہمام: التحریر ص ۴۸۲، ابن امیر الحاج: التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۲۲۵، ۲۲۶

(۱۴۷) شاکر الحنبلی: اصول الفقہ الاسلامی ص ۳۲۱

(۱۴۸) خلاف: مصادر التشریع فیما لا نص فیہ ص ۷۶، البرولیی: اصول الفقہ ص ۳۲۳، ۳۲۴

(۱۴۹) التفتازانی: التلویح علی التوضیح ج ۲ ص ۸۵

(۱۵۰) الغزالی: المستصفی ج ۲ ص ۸۸، آل تیمیۃ المسودہ فی اصول الفقہ ص ۳۹۹

(۱۵۱) الشلبی: الفقہ اساس التشریع ص ۱۶۶

(۱۵۲) ابن قدامہ: روضۃ الناظر وجنۃ المناظر ص ۱۷۶

(۱۵۳) خلاف: مصادر التشریع فیما لا نص فیہ ص ۷۶، البردیسی: اصول الفقہ ص ۳۲۳

(۱۵۴) خلاف: مصادر التشریع فیما لا نص فیہ ص ۷۲، ۷۳

(۱۵۵) القرآن، سورۃ المائدہ آیت نمبر ۳۸

(۱۵۶) ابن ماجہ: السنن، ابواب التجارات ص ۱۵۸

(۱۵۷) ایضا ص ۱۷۵

(۱۵۸) ایضا ابواب ما جاء فی الصیام ص ۱۲۰

(۱۵۹) خلاف: علم اصول الفقہ ص ۸۲

(۱۶۰) مصطفیٰ الزرقا: المدخل الفقہی العام ص ۹۲، ۹۳، خلاف: مصادر التشریع فیما لا نص فی ص ۷۵

(۱۶۱) مصطفیٰ الزرقا: المدخل الفقہی العام ص ۹۲، ۹۳

(۱۶۲) الدوالیبی: المدخل الی علم اصول الفقہ ص ۲۹۹

(۱۶۳) خلاف: مصادر التشریع فیما لا نص فیہ ص ۷۵

(۱۶۴) الزرقا: المدخل الفقہی العام ص ۱۱۲

(۱۶۵) الزحیلی: اصول الفقہ الاسلامی ج ۲ ص ۷۴۸

(۱۶۶) الزرقا: المدخل الفقہی العام ص ۹۳

(۱۶۷) السرخسی: تمہید الفصول ج ۲ ص ۲۰۴، ابن ہمام: التحریر (مع لتسیر) ج ۴ ص ۷۸، البخاری: کشف الاسرار ج ۴ ص ۲۴ ابن نجیم: شرح المنار ص ۸۱۴

(۱۶۸) السرخسی: تمہید الاصول ج ۲ ص ۲۰۰

(۱۶۹) القرآن، سورۃ البقرہ آیۃ نمبر ۲۳۷

(۱۷۰) القرآن، سورۃ البقرہ آیۃ نمبر ۲۳۳

(۱۷۱) الغزالی، المنخول من تعلیقات الاصول ص ۳۷۵

(۱۷۲) ایضا ص ۳۷۶، ۳۷۷

استحسان بالاثر

استحسان بالاثر کی تعریف یہ ہے

هو العدول عن حكم القياس فى مسألة إلى حكم مخالف له ثبت بالكتاب أو السنة أو بقول الصحابى (۱)

(کسی مسئلے میں قیاس کے حکم سے اس کے برعکس حکم کی طرف عدول کرنا جو قرآن یا سنت یا قول صحابی سے ثابت ہو)

استحسان بالاثر کا اطلاق تین اقسام پر ہوتا ہے

(۱) استحسان بالقرآن

(یعنی قیاس سے عدول کر کے درپیش مسئلے میں قرآنی آیت پر مبنی حکم اختیار کیا جائے)

(۲) استحسان بالسنہ

(یعنی درپیش مسئلے میں قیاس سے عدول کر کے سنت پر مبنی حکم اختیار کیا جائے)

(۳) استحسان بقول الصحابی

(یعنی درپیش مسئلے میں قیاس سے عدول کر کے قول صحابی پر مبنی حکم اختیار کیا جائے)

استحسان بالاثر کے ضمن میں درج ذیل عنوانات زیر بحث آئیں گے

فصل اول:۔ قرآن کا تعارف

(۱) قرآن کی تعریف (۲) قرآن کی حجیت (۳) قرآنی احکام کی اقسام اور اس سلسلے میں اس کا انداز بیان (۴) قرآنی احکام کی نوعیت (۵) قرآن سے متعلق بعض اصولی قواعد

فصل دوم:۔ سنت کا تعارف

(۱) سنت کی تعریف (۲) سنت کی اقسام (۳) سنت کی حجیت (۴) سنت کا تشریعی مقام (۵) خبر واحد کی حجیت اور فقہاء کا نقطہ نظر

فصل سوم:۔ قول صحابی کا تعارف

(۱) قول صحابی کی حیثیت (۲) قول صحابی کی حجیت کے بارے میں فریقین کے دلائل

فصل چہارم:۔ استحسان بالاثر کی حقیقت

(۱) معنی پر دلالت کی کیفیت کے اعتبار سے لفظ کی اقسام (۲) واضح الدلالۃ لفظ کی اقسام (۳) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بحیثیت مجتہد

فصل پنجم:۔ استحسان بالاثر اور فقہی مسائل

(۱) استحسان بالاثر سے پر مبنی احکام

(۲) فقہی مسائل میں قیاس اور استحسان بالاثر کا تقابلی مطالعہ

تعارفِ قرآن

قرآن کی تعریف

عربی لغت میں قرآن' قراءہ کے مفہوم میں مصدر ہے جیسا کہ قرآن حکیم میں ارشاد خداوندی ہے ۔

ان علینا جمعہ وقرآنہ فاِذا قرأناہ' فاتبع قرآنہ (۲)

قرآن حکیم اگرچہ محتاج تعارف نہیں ہے لیکن اس حوالہ کہ وہ شرعی حکم کی دلیل ہے اس کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے

هو كلام الله تعالى المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم باللسان العربى' للإعجاز بأقصر سورة منه المكتوب فى المصاحف' المنقول بالتواتر' المتعبد بتلاوته' المبدوء بسورة الفاتحة' المختوم بسورة الناس (۳)

یعنی قرآن حکیم اللہ تعالیٰ کا وہ کلام ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر عربی زبان میں نازل ہوا تاکہ وہ اپنی مختصر ترین سورہ کے ذریعہ لوگوں کو عاجز کر دے' جو مصاحف میں لکھا ہوا ہے' جو تواتر کے ساتھ منقول ہے' جس کی تلاوت باعث عبادت ہے اور جو سورہ فاتحہ سے شروع ہو کر سورہ الناس پر مکمل ہونے والا ہے ۔

اس تعریف کی رو سے غیر عربی میں نازل شدہ تمام آسمانی کتابیں اور شاذ قراتیں نیز احادیث قدسیہ' قرآن کے ذیل میں شمار نہیں کی جاسکتیں ۔

مندرجہ بالا تعریف سے قرآن حکیم کی تین خصوصیات نمایاں ہو کر سامنے آتی ہیں ۔

(۱) اللہ تعالیٰ کا کلام ہونا' اور اس کی دلیل اس کا اعجاز ہے اور اعجاز یہ ہے کہ یہ بلاغت میں اس حد تک پہنچا ہوا ہے جو انسانی طاقت سے باہر ہے' اور اسی بنا پر عرب چیلنج کے باوجود اس کا مقابلہ کرنے سے عاجز رہے۔

(۲) قرآن کا تمام حصہ عربی زبان میں ہے اور جو چند ایک الفاظ عجمی محسوس ہوتے ہیں یا تو وہ الفاظ غیر عرب اقوام نے عربوں سے سیکھ کر اپنی زبانوں کا حصہ بنالئے یا بعض غیر عربی الفاظ' عربی زبان میں ڈھل گئے ۔

(۳) قرآن بذریعہ تواتر منقول ہے ۔ یعنی ایسے طریقے سے امت تک پہنچا ہے جو صحت روایت کے لئے قطعی اور یقینی ہے اور ہر دور کے اندر امت نے اسی با اعتماد طریقہ سے اس کی حفاظت کی ۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے خود اس کی حفاظت کا وعدہ کیا ہے

اِنانحن نزلنا الذکر واِنالہ لحافظون (۴)

حجیت قرآن کی دلیل

اس پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ قرآن حکیم حجت اور دلیل ہے اور اس میں جو کچھ وارد ہوا ہے اس پر عمل کرنا ضروری ہے اور اس کو چھوڑ کر دیگر دلائل کی طرف رجوع کرنا درست نہیں سوائے اس کہ اس میں کسی درپیش مسئلے کا حکم وارد نہ ہوا ہو اور اس کے حجت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ اللہ تعالی کی طرف سے ہے اور اس کی دلیل اس کا اعجاز ہے

قرآن میں اعجاز کا معنی یہ ہے کہ رسالت کے دعوی میں نبی کی سچائی کو کسی خارق عادت فعل سے ظاہر کرنے کا ارادہ کیا جائے۔

اور اعجاز کا تصور اسی وقت ممکن ہے جب اس میں تین امور پائے جائیں (۵)

۱۔ چیلنج یعنی مقابلہ اور معارضہ کا تقاضہ کیا جائے

۲۔ مقابلہ اور چیلنج کا تقاضہ کرنے والی چیز بدستور قائم اور موجود ہو۔

۳۔ مقابلہ کرنے سے رکاوٹ بننے والی چیز معدوم ہو

قرآن کریم میں یہ تینوں اسباب مکمل طور پر پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے ذریعہ لوگوں کو چیلنج دیا' اور ان عربوں کے ہاں جن کو آپ نے چیلنج دیا تھا' چیلنج قبول کرنے کا تقاضہ موجود تھا نیز اس میں حائل ہونے والی کوئی چیز موجود نہیں تھی۔ اس کے باوجود وہ اس کا مقابلہ نہ کر سکے اور اس جیسی چیز نہ لا سکے۔

جہاں تک چیلنج کا تعلق ہے تو قرآن حکیم کی کئی ایک آیات میں اس کا ذکر ہے

(۱) قرآن حکیم میں وارد ہے

قل لئن اجتمعت الانس والجن علی أن یاتوا بمثل ھذا القرآن لا یأتون بمثلہ ولو کان بعضھم لبعض ظھیرا (٦)

(آپ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کہہ دیجئے اگر انسان اور جن اس پر متفق ہو جائیں کہ وہ اس قرآن جیسی کوئی چیز لے آئیں تو وہ اس جیسی کوئی چیز نہیں لاسکیں گے اگرچہ وہ ایک دوسرے کی پشت پناہ بن جائیں)

(۲) اسی طرح ایک اور مقام پر ارشاد ہے

قل فأتوا بکتاب من اللہ ھو أھدی منھما أتبعہ إن کنتم صادقین (۷)

(آپ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کہہ دیجئے تم اللہ کی طرف ایسی کتاب لے آؤ جو ان دونوں سے زیادہ رہنمائی کرنے والی ہو۔ میں اس کی پیروی کروں گا اگر تم سچے ہو)

(۳) قرآن حکیم نے ایک مقام پر پورے قرآن کی بجائے صرف دس سورتیں پیش کرنے کا بھی چیلنج دیا ہے چنانچہ ارشاد ہوا۔

أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين (۸)

(کیا یہ کہتے ہیں کہ اس (رسول صلی اللہ علیہ وسلم) نے اسے (قرآن کو) گھڑ کر پیش کیا ہے' آپ رسول صلی اللہ علیہ وسلم) کہہ دیجئے کہ تم اس جیسی گھڑی ہوئی دس سورتیں لے آؤ اور اللہ کے علاوہ جس کو تم بلا سکتے ہو' بلالو اگر تم سچے ہو)

(۴) اس سے بھی آگے جاکر قرآن حکیم نے اپنی ایک سورہ جیسی سورت پیش کرنے کا بھی چیلنج دیا بلکہ یہ بھی کہہ دیا کہ ایسا کرنا ان کے بس میں نہیں اور یہ کہنا کسی عرب کی زبان سے ناممکن ہے' ایسا صرف اللہ تعالی کی ذات سے ہی ممکن ہے' قرآن حکیم کے الفاظ ہیں

وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداء كم من دون الله إن كنتم صادقين فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت الكافرين (۹)

(اگر تم اس بابت شک میں ہو جو ہم نے اپنے بندے پر نازل کیا تو اس جیسی کوئی ایک سورت لے آؤ اور اللہ کے علاوہ اپنے گواہوں کو بلالو اگر تم سچے ہو۔ پھر اگر تم ایسا نہ کیا اور تم ہرگز نہیں کرو گے تو اس آگ سے ڈرو جس کا ایندھن انسان اور پتھر ہیں۔ جو کافروں کے لئے تیار کی گئی ہے)

ان آیات کریمہ میں عربوں کو قرآن کے حوالہ سے مختلف انداز میں چیلنج دیئے گئے اور اس چیلنج کو عربوں نے سنا لیکن وہ ہمیشہ کے لئے اس چیلنج کا جواب دینے سے قاصر رہے۔

جہاں تک اس امر کا تعلق ہے کہ عربوں کے ہاں مقابلہ کرنے کا تقاضہ موجود تھا تو اس کی حقیقت یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں خبر دی کہ وہ اللہ کے رسول ہیں اور ایسا دین لیکر آئے ہیں جو ان کے دین کو اور آباؤاجداد کی تقلید کو غلط قرار دیتا ہے اور جو ان کے بتوں اور معبودوں کی بے وقعتی ظاہر کرتا ہے اور ان کی ناسمجھی اور کم عقلی آشکارا کرتا ہے اور ان کی دلیل کتاب خداوندی ہے تو ایسی صورت میں وہ زیادہ ضرورت مند تھے کہ وہ آپ کے دعوی کی تردید کرتے اور اللہ تعالی کی طرف سے آپ جو کچھ لیکر آئے اس کو غلط قرار دیتے۔ لیکن انہوں نے آپ کی دلیل کو بغیر کسی مقابلہ کے بادل نخواستہ قبول کیا اور اس

طرح انہیں قرآن کی عظمت کا قائل ہونا پڑا۔

اور اسی طرح ان کے لئے قرآن کے جواب دینے میں کوئی رکاوٹ حائل نہیں تھی اس لئے کہ قرآن حکیم واضح عربی زبان میں نازل ہوا تھا۔ اس کے حروف' عربوں کے حروف میں سے ہی تھے اور اس کی عبارتیں عرب کے اسلوب سے تعلق رکھتی تھیں۔ اور اس کے معانی عربوں کے لئے مانوس تھے وہ صاحب بلاغت و بیان' بادشاہان فصاحت' خطابت کے شہسوار' شعر کے ستون اور حکمتوں کے سرچشمے تھے اور اس بابت ان کے مشہور ثقافتی مراکز' معروف بازار و میلے اور باہمی فخر کے منفرد مقابلے ہوتے تھے بلکہ ان کے ہاں تو کاہن' قصہ گو اور نبوت کے دعویدار اور قیافہ شناس تک بھی تھے اور پھر قرآن نے مقابلہ کے لئے کوئی مدت متعین نہیں کی اور نہ ہی قرآن یکبارگی نازل ہوا وہ تو تیئس برسوں میں آہستہ آہستہ اترتا رہا جس سے مقابلہ کرنے میں آسانی تھی کہ ہر قسم کی تیاری کا موقع مل رہا تھا لیکن اس کے باوجود وہ عاجز رہے اور قرآن کی مختصر ترین سورت یا آیت جیسی کوئی چیز نہ پیش کر سکے (۱۰)

قرآنی احکام کی اقسام

قرآن میں وارد احکام کی کئی قسمیں ہیں (۱۱)

(۱) اعتقادی احکام یعنی وہ احکام جن کا تعلق' اللہ' ملائکہ' کتابوں' رسولوں اور یوم آخرت کے بارے میں درست عقیدہ رکھنے سے ہے جو مکلف (عاقل و بالغ انسان) کے ذمہ ہے

(۲) اخلاقی احکام یعنی وہ احکام جن کا تعلق اس حوالہ سے مکلف پر لازم ہے کہ وہ اچھے اخلاق سے آراستہ ہو اور برے اخلاق سے اجتناب کرے

(۳) عملی احکام' یعنی وہ احکام جن کا تعلق مکلف سے صادر ہونے والے اقوال و افعال' معاہدات و تصرفات سے ہے یہی قسم' قرآنی فقہ ہے اور یہی علم اصول فقہ کا مقصد ہے اس کے ذیل میں دو قسمیں آتی ہیں۔

(الف) احکام عبادات جیسے نماز' روزہ' زکواۃ' حج' نذر اور قسم وغیرہ وہ امور جن میں مقصد بندہ کا اپنے رب سے تعلق ملحوظ رکھنا ہوتا ہے

(ب) احکام معاملات جیسے باہمی معاہدات' تصرفات' سزائیں اور جرائم وغیرہ جن کا مقصد لوگوں کے باہمی

تعلقات درست کرنا ہوتا ہے خواہ وہ افراد کے باہمی تعلقات ہو یا گروہوں کے۔

ان احکام کی کئی صورتیں ہیں

۱۔ عائلی احکام (Personal Laws)

وہ معاملات جن کا تعلق خاندان کی تشکیل سے ہوتا ہے جن میں زوجین کے باہمی تعلقات اور رشتہ داروں کے ایک دوسرے سے تعلقات شامل ہیں

۲۔ دیوانی احکام (Civil Laws)

وہ معاملات جن کا تعلق لوگوں کے باہمی لین دین سے ہوتا ہے، جیسے خرید و فروخت، کرایہ داری، رہن، کفالت، شراکت، قرض وغیرہ۔ ان احکام کا مقصد لوگوں کے مالی رشتوں کو درست کرنا اور حقدار کے حق کی حفاظت کرنا ہے

۳۔ فوجداری احکام (Crimenal Laws)

ان کا تعلق مکلف سے صادر ہونے والے جرائم سے ہے جن پر وہ سزا کا مستحق قرار پاتا ہے۔ اور ان احکام کا مقصد انسان کی جان و مال عزت اور حقوق کی حفاظت اور متاثرہ شخص کے معاشرے اور مجرم کے ساتھ تعلقات کی حد بندی کرنا ہے

۴۔ دادرسی کے یا عدالتی احکام (Judicial Laws)

جو عدالت، گواہی اور حلفیہ بیان سے تعلق رکھتے ہیں جن کا مقصد لوگوں میں انصاف کے میزان قائم کرنے کے لئے طریق کار کو استوار کرنا ہے

۵۔ دستوری احکام (Constitutional Laws)

جن کا تعلق حکومتی نظام سے ہے اور اس کا مقصد حکومت اور عوام کے مابین تعلقات کی حد بندی کرنا اور افراد و معاشرے کے حقوق کا استحکام ہے

۶۔ بین الاقوامی احکام (International Laws)

ان کا تعلق ان امور سے ہے جو اسلامی ریاست اور دیگر ممالک کے مابین ہوتے ہیں۔ اس کو پبلک انٹرنیشنل لاء کہتے ہیں۔ نیز ان کا تعلق اسلامی ملک کے غیر مسلم شہریوں سے ہے۔ اس کو پرائیویٹ انٹرنیشنل لاء کہتے ہیں اور ان احکام کا مقصد امن و جنگ میں اسلامی مملکت کے دیگر ممالک کے ساتھ تعلقات نیز غیر مسلم شہریوں کے اپنے ہم وطن مسلم شہریوں کے ساتھ تعلقات کی حد بندی کرنا ہے

۷۔ اقتصادی اور مالی احکام(Financial Laws)

ان کا تعلق افراد کے مالی حقوق اور مالی نظام میں ان کی ذمہ داریوں نیز مملکت کے حقوق و فرائض سے ہے۔ علاوہ ازیں خزانہ کے وسائل و اخراجات کی استواری بھی اس سے تعلق رکھتی ہے۔ اور ان کا مقصد صاحب وسائل اور وسائل سے محروم افراد کے مابین نیز ریاست اور شہریوں کے درمیان حقوق کی تنظیم سے ہے

اور یہ احکام، مملکت کے عمومی و خصوصی سرمایہ جیسے مال غنیمت، مال نفل، عشور، خراج، معدنیات زمین اور طبعی وسائل، معاشرے کے سرمایہ جیسے زکواۃ، صدقات، نذر، قرض وغیرہ۔ عائلی سرمایہ جیسے نفقات، میراث اور وصیتوں وغیرہ، انفرادی سرمایہ جیسے تجارت کا نفع، کرایہ، شراکت اور پیداواری مفادات، کفارات، دیات اور فدیہ وغیرہ جیسی مالی سزاؤں پر مشتمل ہیں

مذکورہ احکام کے سلسلے قرآن کا بیان

مذکورہ احکام بیان کرنے میں قرآن حکیم نے یا تو تفصیلی انداز اختیار کیا ہے جس میں اکثر جزئیات پیش نظر ہوتی ہیں جیسے عبادات، عائلی معاملات اور میراث وغیرہ اور اس میں حکمت یہ ہے کہ ان میں عبادت کا مفہوم شامل ہے۔ اور عقل مکمل طور پر ان کی حکمت جاننے سے قاصر ہے لہٰذا لوگوں کے حالات کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ یہ احکام تبدیلی قبول نہیں کرتے۔

یا قرآن کا انداز مجموعی نوعیت کا ہے۔ جس میں عمومی قواعد اور اساسی اصول پیش نظر رکھے گئے ہیں اگرچہ بعض جزئی معاملات بھی بسا اوقات بیان کر دیئے گئے ہیں اور اس میں حکمت یہ ہے کہ تفصیلات مجتہدین امت کے لئے چھوڑ دی جائیں تاکہ وہ ہر دور اور ہر ماحول کے تقاضوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے لوگوں کی ضروریات اور فوائد کے مطابق جزئیات طے کر سکیں اور اسی بنا پر اسلامی شریعت کی ابدیت اور ہر زمان و مکان کے لئے اس کی صلاحیت واضح ہوتی ہے۔ مثلاً قرآن حکیم نے دیوانی احکامات میں اصولی رہنمائی کی اور ارشاد فرمایا۔

یاأیہاالذین آمنوا لاتاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا أن تکون تجارۃ عن تراض منکم (۱۲)

(اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناجائز طریقے سے مت کھاؤ الا یہ کہ تمہاری باہمی

رضامندی سے تجارت اور لین دین ہو)

اسی طرح اس باب میں خرید و فروخت کو حلال' ربا کو حرام نیز رہن کو جائز قرار دیا اور اس کے بعد تفصیلی احکام مجتہدین کے لئے چھوڑ دیئے گئے۔

دستوری احکام میں اللہ تعالی نے اسلامی حکومت کی اساس اس طرح واضح کی ہے کہ ارشاد ہوا۔

وشاورھم فی الامر (۱۳)

(آپ (رسول صلی اللہ علیہ وسلم) ان (اپنے ساتھیوں) سے مشورہ کیجئے

وأمرھم شوری بینھم (۱۴)

(ان (مسلمانوں) کے معاملات باہمی مشورے سے طے پاتے ہیں)

بین الاقوامی احکام میں اللہ تعالی نے مسلمانوں اور غیر مسلوں کے مابین تعلقات کی اساس اس طرح واضح کی ہے

لاینہا کم اللہ عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم یخرجوکم من دیارکم أن تبروھم وتقسطوا الیھم إن اللہ یحب المقسطین إنما ینہاکم اللہ عن الذین قاتلوکم فی الدین وأخرجوکم من دیارکم وظاھروا علی إخراجکم أن تولوھم ومن یتولھم فاولٰئک ھم الظالمون(۱۵)

(اللہ تعالی تم کو ان (کفار) کی بابت منع نہیں کرتا جنہوں نے تم سے دین کے معاملہ میں جنگ نہیں کی اور تم کو تمہارے گھروں سے نہیں نکالا کہ تم ان کے ساتھ نیکی کرو اور ان کے ساتھ انصاف کرو' بلاشبہ اللہ انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے یقیناً اللہ تم کو ان کفار کی بابت منع کرتا ہے جنہوں نے تم سے دین کے بارے میں جنگ کی اور تم کو تمہارے گھروں سے نکال باہر کیا اور تمہارے نکال باہر کرنے میں (دوسروں سے) تعاون کیا کہ تم ان سے دوستی رکھو اور جو ان سے دوستی کریں گے وہی ظلم کرنے والے ہیں)

امن و جنگ کے سلسلے میں اللہ تعالی نے ضابطہ متعین کر دیا ہے

وقاتلوا فی سبیل اللہ الذین یقاتلونکم ولا تعتدوا إن اللہ لایحب المعتدین (۱۶)

(اور اللہ کی راہ میں ان سے لڑو جو تم سے لڑتے ہیں اور حد سے تجاوز مت کرو۔ بلاشبہ اللہ حد سے تجاوز کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا)

اور ان تمام احکام کو قرآن حکیم نے ان دو آیات میں سمو دیا ہے

إن اللہ یامر بالعدل والإحسان وإیتاء ذی القربی وینھی عن الفحشاء والمنکر والبغی یعظکم لعلکم تذکرون وأوفوا بعھد اللہ إذا عاھدتم

ولا تنقضوا الأیمان بعد توکیدھا وقد جعلتم اللہ علیکم کفیلا إن اللہ یعلم ما تفعلون (۱۷)

(بلاشبہ اللہ عدل ' احسان ' رشتہ داروں کو دینے کا حکم دیتا ہے اور بےحیائی ' بری باتوں اور ظلم سے منع کرتا ہے وہ تم کو نصیحت کرتا ہے تاکہ تم یاد دہانی حاصل کرو ۔ اور اللہ کے عہد کو پورا کرو جب تم عہد کرو اور قسموں کو مستحکم کرنے کے بعد مت توڑو حالانکہ تم نے اللہ کے اپنے اوپر کفیل بنایا ۔ یقیناً " اللہ جانتا ہے جو تم کرتے ہو)

ان تمام امور کی تفصیل ان علماء و قائدین پر چھوڑ دی گئی ہے جو باشعور امانت دار اور مخلص ہو اور جن میں قیادت کی اہلیت مکمل طور پر موجود ہو ۔

قرآن حکیم میں احکام کی نوعیت

چونکہ قرآن حکیم ہم تک تواتر کے ساتھ پہنچا ہے اس لئے اس کے ثبوت میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں اس لئے اس کو قطعی الثبوت کہا جاتا ہے لیکن نصوص قرآنی کی احکام پر دلالت کی دو صورتیں ہیں یعنی قطعی الدلالتہ اور ظنی الدلالتہ (۱۸)

قطعی الدلالتہ کا مفہوم یہ ہے کہ جو لفظ قرآن حکیم میں وارد ہوا ہے اس کا مفہوم متعین ہے اور وہ ایک کے علاوہ دوسرا معنی نہیں رکھتا ۔ مثال کے طور ذیل کی آیات ملاحظہ ہوں ۔

۱۔ یوصیکم اللہ فی أولادکم للذکر مثل حظ الأنثیین ' فإن کن نساء فوق اثنتین فلھن ثلثا ماترک فإن کانت واحدۃ فلھا النصف الخ (۱۹)

(اللہ تمہیں تمہاری اولاد کی بابت حکم دیتا ہے ' مرد کے لئے دو عورتوں کے حصے کے برابر ہے ' پھر اگر وہ (ورثا خواتین) دو (یا دو سے) زائد ہوں تو ان کے لئے ترکہ کا دو تہائی ہو گا اور اگر ایک ہے تو اس کے لئے نصف ہے)

۲۔ الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منھما مائۃ جلدۃ (۲۰)

(زنا کی مرتکب عورت و مرد میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو)

ان آیات میں ثلثان (دو تہائی) نصف اور مائۃ (ایک سو) کے الفاظ کا معنی متعین ہیں اور ان میں کسی اور مفہوم کی گنجائش نہیں ہے

ظنی الدلالتہ کا مفہوم یہ ہے کہ قرآن حکیم میں وارد لفظ کے ایک سے زائد معنی ہو سکتے ہیں جیسے قرآنی آیت والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء (۲۱) میں "قروء" کا لفظ دو معنوں میں مشترک ہے۔ یعنی حیض اور طہر' اب آیت میں قرائن کے حوالہ سے جو مفہوم بھی رائج قرار پائے لفظ "قروء" ظنی الدلالتہ کہلائے گا

اس قسم میں اجتہاد بالرای کی گنجائش ہوتی ہے اور یوں مجتہدین کے مابین اختلاف رائے بھی سامنے آتا ہے استحسان بھی اس اجتہاد بالرای کی ایک شکل ہے تو بسا اوقات ایسی آیات میں مجتہد عام قواعد و نصوص سے ہٹ کر دلائل کی روشنی میں ایک معنی کو ترجیح دیتا ہے یا کسی عام کی تخصیص کرتا ہے یا مطلق کو مقید کرتا ہے یا نص میں تاویل کرتا ہے کہ اس میں عام قواعد پر عمل کرنے کے مقابلہ میں مقاصد شریعت کی زیادہ پاسداری ہے اور اسی کو استحسان کہا جاتا ہے

قرآن سے متعلق بعض اصولی قواعد

استاد محمد خضری نے بعض ضابطوں کا ذکر کیا ہے جو قرآن کریم میں کلی اصول کی حیثیت رکھتے ہیں (۲۲)

۱۔ قرآن ' شریعت کی بنیاد اور اس کا مرجع اول ہے اور اسی اساس پر دیگر دلائل مبنی ہیں سنت اقوال سلف اور دیگر ماخذ اس کی وضاحت کے راستے ہیں۔ اور پختہ عقل کے مالک شخص کے لئے عربی ذوق کے مطابق آیات کا سمجھنا ممکن ہے

۲۔ قرآنی آیات کے نزول کے اسباب کا جاننا ضروری ہے اس لئے وہ واقعات و حالات کے مطابق قسط وار نازل ہوا ہے اور اس سلسلے میں دو باتیں لائق توجہ ہیں

اول یہ کہ قرآن کے اعجاز سے واقفیت اسی صورت میں ممکن ہے جب اس پس منظر سے واقفیت ہو جسمیں قرآنی احکام نازل ہوئے ہیں۔ اسمیں مخاطب کرنے والے' مخاطب ہونے والے اور نفس گفتگو کی صورت حال کو مد نظر رکھنا ضروری ہے اسلئے کہ ایک ہی بات' مختلف حالات میں اپنا جدا مفہوم رکھتی ہے جیسے سوال کرنے کا مقصد بسا اوقات کسی چیز کی تائید کرنا ہوتا ہے یا کسی بات پر ڈانٹنا ہوتا ہے۔ یا جیسے امر کا مقصد بسا اوقات کسی کو دھمکانا ہوتا ہے یا کسی کو عاجز کرنا ہوتا ہے یا کسی بات کی اجازت دینا ہوتا ہے اور اسی سے واضح ہوتا ہے کہ اسباب نزول درحقیقت ظاہری یا معنوی علامات ہیں جن سے قرآن کو صحیح طور پر سمجھنے میں

مدد حاصل کی جاسکتی ہے۔

دوم یہ کہ اسباب نزول سے عدم واقفیت بہت سے شبہات اور اشکالات کا موجب بن سکتی ہے اور اس کی وضاحت آمدہ دو مثالوں سے ہوتی ہے

(ا) مروان بن حکم کو اس قرآنی آیت کے بارے میں اشکال پیش آیا۔

لاتحسبن الذین یفرحون بما أتو اویحبون أن یحمدوابمالم یفعلوا فلا تحسبنہم بمفازۃ من العذاب (۲۳)

(آپ ان لوگوں کے بارے میں گمان نہ کریں جو اس پر خوش ہوتے ہیں جو وہ لیکر آئیں اور پسند کرتے ہیں کہ ان کی تعریف اس پر کی جائے جو انہوں نے نہیں کیا' تو آپ ان کے بارے میں عذاب سے بچنے کا خیال نہ کریں)

چنانچہ اس نے حضرت عبداللہ بن عباس کے پاس اپنا پیغام بھیجا کہ اگر ہر وہ شخص عذاب پائے گا جو اپنے پاس آنے والی چیز پر خوش ہو اور پسند کرے کہ اس کی اس بات پر تعریف کی جائے جو اس نے نہیں کی تو ہم سب کو عذاب دیا جائے گا اس پر حضرت ابن عباس نے کہا کہ تمہارا (مسلمانوں کا) اس آیت سے کیا تعلق ؟ بات یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود کو بلایا اور ان سے کوئی بات دریافت کی تو انہوں نے صحیح بات چھپالی اور کوئی اور بات آپکو بتادی اور آپکو تاثر یہی دیا کہ انہوں نے آپ کے سوال کا جواب دیدیا اور اس پر داد کے خواہاں ہوئے نیز اپنے چھپانے کے عمل پر خوش ہوئے پھر حضرت عباس نے اس سے قبل کی آیت بطور تائید کے پیش کی۔

وإذأخذ اللہ میثاق الذین أوتوا الکتاب لتبیننہ للناس ولاتکتمونہ فنبذوہ وراء ظہورہم واشترو ابہ ثمنا قلیلا' فبئس مایشترون (۲۴)

(اور یاد کرو جب اللہ نے ان لوگوں سے عہد لیا جن کو کتاب دی گئی کہ تم اس کو لوگوں کے سامنے بیان کرو گے اور اس کو نہیں چھپاؤ گے تو انہوں نے اس کو اپنی پشتوں کے پیچھے پھینک دیا اور اس کو کم قیمت پر فروخت کر دیا۔ تو بہت برا ہے جو انہوں نے خریدا)

حضرت ابن عباس کے اس وضاحت پر مروان کا اشکال دور ہو گیا اور اس سے اس امر کی نشاندہی ہو گئی کہ آیت کا ظاہری مفہوم مقصود نہیں ہے۔

دوسری مثال یہ ہے کہ حضرت قدامہ بن مظعون پر شراب نوشی کا الزام لگا اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے ہاں گواہوں نے شراب نوشی پر گواہی دی۔ اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قدامہ سے

کہا کہ میں آپ کو درے لگاؤں گا۔ حضرت قدامہ نے کہا کہ بخدا اگر میں نے شراب نوشی کی ہے جیسا کہ یہ لوگ کہہ رہے ہیں تو بھی آپ کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ مجھ پر کوڑے لگائیں اس لئے کہ قرآن حکیم میں ارشاد خداوندی ہے۔

لیس علی الذین آمنوا وعملوا الصالحات جناح فیما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا واللہ یحب المحسنین (۲۵)

(ان لوگوں پر جو ایمان لائے اور نیک عمل کئے کوئی حرج نہیں اس بابت جو انہوں نے (شراب وغیرہ) چکھی بشرطیکہ انہوں نے تقوی اختیار کیا اور ایمان لائے اور نیک عمل کئے پھر انہوں نے تقوی اختیار کیا اور ایمان لائے پھر انہوں نے تقوی اختیار کیا اور اچھا عمل کیا اور اللہ نیکو کاروں کو پسند کرتا ہے)

اور میں انہی لوگوں میں سے ہوں۔ میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بدر، احد، خندق اور دیگر تمام غزوات میں شریک ہوا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حاضرین سے کہا کیا تم ان کی اس بات کا جواب نہیں دیتے؟ اس پر حضرت ابن عباس نے کہا یہ آیات گذشتہ لوگوں کے لئے بطور عذر اور موجود لوگوں کے لئے بطور حجت نازل ہوئی ہیں لہذا گذشتہ لوگوں کے لئے عذر اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ وہ شراب کی حرمت سے قبل ہی اللہ سے جاملے اور موجود لوگوں پر حجت اس طرح ہے کہ اللہ تعالی کا ارشاد ہے

یاأیہا الذین آمنوا إنما الخمر والمیسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ لعلکم تفلحون (۲۶)

تو اگر وہ ان میں سے ہے جو ایمان لائے اور عمل صالح کئے پھر تقوی اختیار کیا اور ایمان لائے پھر تقوی اختیار کیا اور نیکوکار ہوئے تو اللہ نے تو شراب نوشی سے ہمیں منع کیا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا آپ نے سچ کہا۔

اس واقعہ سے بھی یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ آیت کا مقصد اس کے علاوہ ہے جو بظاہر معلوم ہوتا ہے جیسا کہ حضرت قدامہ کو شبہ ہوا۔

۳۔ نزول قرآن کے وقت قول و عمل اور انداز گفتگو میں مستعمل عربوں کی عادات و رسوم سے واقفیت کا ہونا ضروری ہے اور اس سے عدم واقفیت بھی اشتباہ کا باعث بنتی ہے اس کی وضاحت درج ذیل مثالوں سے ہوتی ہے

(الف) ارشاد خداوندی ہے

وأتموا الحج والعمرۃ للہ (۲۷)

اس آیت میں اللہ تعالی نے حج و عمرہ مکمل کرنے کا حکم دیا ہے نہ کہ حج کرنے کا اسلیئے کہ اسلام سے قبل عرب حج کیا کرتے تھے اسلام نے شعائر تبدیل کر دیئے اور بعض کا اضافہ کیا جیسے وقوف عرفہ' یہ احکام بذات خود حج اور عمرہ کے لازم ہونے پر بھی دلالت کرتے ہیں

(ب) اللہ تعالی کا ارشاد ہے

ربنا لاتواخذنا إن نسينا أوأخطانا (۲۸)

اس آیت میں اللہ سے دعا کی تلقین ہے کہ وہ بھول چوک اور غلطی کی صورت میں ہمارا مواخذہ نہ کرے ' امام ابو یوسف اس کا موقع و محل شرک کے حوالہ سے متعین کرتے ہیں اس لئے اس دور میں لوگ نئے نئے مسلمان ہوئے تھے ۔ اس لئے بسااوقات ایسا ہوتا کہ ارادہ تو کلمہ توحید کا ہوتا لیکن زبان سے کلمہ کفر نکل جاتا تو اللہ تعالی نے اس کے مواخذے سے معاف کیا اس آیت کا طلاق اور خرید وفروخت جیسے امور میں قسموں سے کوئی تعلق نہیں کہ ان کے زمانے میں طلاق وغیرہ پر قسمیں اٹھانے کی کوئی روایت نہیں تھی

(ج) ارشاد خداوندی ہے

وانّه هورب الشعرى (۲۹)

اس آیت میں اللہ تعالی کو شعری ستارہ کا بالخصوص رب کہا گیا ہے حالانکہ وہ ہر چیز کا رب ہے اس لئے کہ عربوں کا قبیلہ خزاعہ اس کی عبادت کرتا تھا اور اس عبادت کی بدعت ابو کبشہ نے ایجاد کی تھی اور عربوں کے ہاں اس کے علاوہ کسی اور ستارہ کی پوجا نہیں ہوتی تھی اس لئے صرف اسی کا ذکر کیا گیا۔

۴۔ ہر وہ قصہ اور گفتگو جس کا قرآن میں تذکرہ ہے اور سیاق و سباق میں اس کی تردید کی گئی ہے تو یہ اس واقعہ اور گفتگو کے درست نہ ہونے پر دلیل ہے جیسے قرآن حکیم نے نقل کیا ہے

إذ قالوا ماأنزل الله على بشر من شئى (۳۰)

(یہود و نصاری کہتے ہیں کہ اللہ نے انسان پر کوئی چیز نازل نہیں کی) اس کے معا بعد قرآن حکیم سوال کرتا ہے

قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى نورا وهدى للناس (۳۱)

(کہہ دیجئے کس نے وہ کتاب نازل کی جو موسی علیہ السلام لیکر آئے روشنی اور لوگوں کے لئے ہدایت بن کر)

۶۔ اس امر پر دلیل کہ قرآن حکیم باوجود اختصار کے ہر چیز پر مشتمل ہے' یہ ہے عام طور پر احکام کی بنیاد

(یعنی ضروریات حاجیات اور تحسینات کو ملحوظ رکھنا اور تکمیل کرنا) قرآن حکیم میں بلاکم و کاست بیان کر دی گئی ہے اور اسی سے واضح ہوتا ہے کہ قرآن احکام کا جامع ہے یعنی ان کلی اور عمومی امور پر مشتمل ہے جن کی ضرورت ہر قانون سازی میں ہوتی ہے ۔ یہی سبب ہے کہ قرآن کے بیشتر احکام کلی اور ضابطہ کے نوعیت کے ہیں اور سنت ان ضابطوں کی تفصیل اور قرآن کے مجمل امور کی وضاحت کرتی ہے ۔

سنت کا تعارف

لغت میں سنت معمول کے راستہ (الطریقہ المعتادہ) کو کہتے ہیں اور ہر شخص کی سنت اور اس کا وہ معمول کہلاتا ہے جسکی پابندی کا وہ خیال رکھتا ہے' خواہ اچھا ہو یا برا۔

فقہاء کے ہاں سنت' عبادات میں واجب کے مقابلہ پر استعمال ہوتی ہے۔ اور بسا اوقات بدعت کی ضد میں بھی اسکا استعمال ہوتا ہے۔

اصول فقہ کے ماہرین کے ہاں سنت ہر وہ بات ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے صادر ہو بشرطیکہ ان امور میں سے نہ ہو جن کی تلاوت کی جاتی ہے اور جو حد اعجاز میں آتی ہیں اور یہاں سنت کا یہی مفہوم پیش نظر ہے (۳۲)

اس سنت کی تین اقسام ہیں۔

۱۔ سنت قولیہ یعنی وہ احادیث جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف اغراض ومواقع کے حوالہ سے ارشاد فرمائیں مثلاً"

انما الاعمال بالنیات (۳۳) (اعمال کا مدار نیتوں پر ہے)

لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام (۳۴) (اسلام میں نہ نقصان پہنچانا ہے نہ نقصان اٹھانا)

لا وصیۃ لوارث (۳۵) (وارث کے لئے کوئی وصیت (معتبر نہیں)

۲۔ سنت فعلیہ یعنی وہ اعمال جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انجام دیئے۔ جیسے پنج وقتہ نماز کی ادائیگی اور شعائر حج کی ادائیگی وغیرہ۔

۳۔ سنت تقریریہ یعنی وہ امور جن کی تردید سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قولا یا عملا سکوت اختیار کیا اور یہ امور آپ کے سامنے یا آپ کے دور میں آپ کی آگاہی میں صادر ہوئے خواہ اس بات سے موافقت کی یا اسپر خوشخبری دی یا اسے اچھا جانا یا اس پر تصویب وتردید نہیں کی جیسے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دستر خوان پر گوہ کھائی گئی (۳۶) یا قیافہ شناس کی اس بات پر کہ حضرت اسامہ کے پاؤں ان کے والد حضرت زید کے پاؤں سے تعلق رکھتے ہیں' آپ نے یہ کہہ کر خوش خبری دی کہ یقیناً" یہ پاؤں ایک دوسرے سے تعلق رکھتے ہیں (۳۸) کہ دونوں باپ بیٹا ہیں۔

سند کے اعتبار سے سنت کی اقسام

سند کے اعتبار سے جمہور کے ہاں سنت کی دو قسمیں ہیں' سنت متواترہ اور سنت آحاد خواہ خبر واحد مستفیض ہو یعنی ایسی ہو کہ اس کے راوی تین سے زائد ہوں یا غیر مستفیض یعنی مشہور ہو کہ اسکے روای تین یا اس سے کم ہوں پھر وہ حدیث اس حد تک شہرت پا جائے کہ قابل اعتماد ہونے کی بنا پر راویوں کا جھوٹ پر اتفاق ناممکن ہو' خواہ یہ شہرت دوسری یا تیسری صدی میں ہو(۳۸)

حنفیہ کے ہاں اس حوالہ سے سنت کی تین قسمیں ہیں' سنت متواترہ' سنت مشہورہ اور سنت آحاد (۳۹)

۱۔ سنت متواترہ یہ ہے کہ اس کے راوی کثرت میں اس حد تک جا پہنچیں کہ عام طور پر ان سب کا ان کی دیانت کے سبب اور اختلاف رائے کے باوجود جھوٹ پر جمع ہونا محال تصور کیا جائے۔ اور یہ امر صحابہ' تابعین اور تبع تابعین کے تینوں ادوار میں ہو

جیسے امت میں قرآن کا نقل ہونا' نماز کی رکعات' شعائر حج ' زکوۃ کا نصاب کیفیت وضو وغیرہ جو مسلمانوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے زمان ومکان کے اختلاف کے اثر انداز ہوئے بغیر مشاہدہ یا سماع سے حاصل کئے ہیں۔ اسی طرح چند ایک قولی احادیث بھی متواتر شمار کی گئی ہیں جیسے۔

من كذب على متعمد افليتبوأ مقعده من النار (۴۰)

(جس شخص نے مجھ پر (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر) جان بوجھ کر جھوٹ بولا تو اسے چاہئے کہ وہ اپنا ٹھکانا آگ کا بنالے)

اسی طرح جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض افراد کی وضوء کے دوران پاؤں کی ایڑیاں خشک دیکھیں ۔ تو ارشاد فرمایا

ويل للأعقاب من النار(۴۱)

(ایڑیوں کے لئے آگ کی تباہی ہے)

متواتر کی چار اقسام ہیں(۴۲)

(۱) متواتر سند یعنی جس بات کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اول تا آخر اتنے ثقہ راوی بیان کرتے آئیں کہ ان کا جھوٹ پر اتفاق ناممکن ہو جیسے مذکورہ بالا احادیث

(۲) متواتر طبقہ یعنی شروع سے آخر تک ایک لائق اعتماد طبقہ دوسرے طبقہ سے کوئی بات نقل کرتا چلا

آرہا ہو جیسے قرآن حکیم کا امت میں منتقل ہونا

(۳) متواتر عمل یعنی کسی حکم پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے لیکر آج تک ایسے افراد کثیر تعداد میں عمل کرتے آرہے ہوں جن کا کسی غلط کام پر اس طرح کا اجتماعی عمل ناممکن ہو جیسے نماز کی رکعات کی تعداد اور کیفیت وضوء وغیرہ

(۴) متواتر قدر مشترک یعنی جب راویوں کے الفاظ اس طرح تو مختلف ہوں کہ ایک گروہ ان میں سے ایک واقعہ نقل کرے اور دوسرا گروہ دوسرا واقعہ اور اسی طرح دیگر گروہ، مگر ان تمام واقعات میں ایک قدر مشترک موجود ہو تو یہ قدر مشترک، متواتر کہلائے گی، جیسے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے متعدد معجزات صادر ہونے کی روایات کا قدر مشترک آپ سے نفس معجزہ کا ظاہر ہونا ہے۔

متواتر کا حکم یہ ہے کہ وہ باتفاق علماء رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت میں قطعی ہے اور وہ علی الاطلاق علم اور یقین کیلئے مفید ہے اور اسکا انکار باعث کفر ہے(۴۳)

۲۔ سنت مشہورہ وہ ہے جو ابتداء میں خبرواحد تھی پھر صحابہ کے عہد کے بعد دوسرے دور میں عام ہو گئی اور اسکو ایسی جماعت روایت کرنے لگی جس کے جھوٹ پر اتفاق کا گمان نہیں کیا جاسکتا۔ یہ واضح رہے کہ ابتدائی تین ادوار کے بعد کے کسی دور میں کسی سنت کے عمومی پھیلاؤ کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

سنت مشہورہ کے ذیل میں وہ احادیث آتی ہیں جو ایک یا دو صحابیوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی اور پھر ان سے ایک بڑی تعداد نے روایت کی۔ جیسے حدیث رجم (۴۴) حدیث مسح علی الخفین(۴۵) اور حدیث لا ضرر ولا ضرار (۴۶)

سنت مشہورہ کا حکم یہ ہے کہ وہ ان صحابہ سے وارد ہونے میں تو قطعی ہے جنہوں نے اسے روایت کیا ہے لیکن رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت میں قطعیت نہیں ہے یہ قسم طمانیت اور یقین سے قریب تر گمان کا باعث ہوتی ہے اور اس کا انکار باعث فسق ہے۔

احناف کے ہاں سنت مشہورہ سے قرآن کے عام کو خاص اور مطلق کو مقید کیا جا سکتا ہے(۴۷)

۳۔ سنت آحاد یہ ہے کہ تینوں زمانوں میں روایت کرنے والوں کی تعداد ایک یا ایک سے زائد مگر مشہور ومتواتر کے راویوں کی تعداد سے کم ہو اور اکثر احادیث کا ثبوت اسی نہج پر ہے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ یہ ظن کے لئے مفید ہے، یقین یا طمانیت کے لئے نہیں، ثبوت میں شک کیوجہ سے اس پر عقیدہ رکھنا ضروری نہیں تاہم اس پر عمل کرنا ضروری ہے۔ یہ اکثر علماء کا موقف ہے(۴۸)

علامہ آمدی اور حافظ ابن حجر کا کہنا ہے کہ اگر خبرواحد کے ساتھ قرائن متصل ہو جائیں تو پھر اس سے علم یقینی حاصل ہو جاتا ہے(۴۹)

سنت کی حجیت

ایک مختصر سے گروہ کو چھوڑ کر امت مسلمہ کا اتفاق ہے کہ سنت' نبوی' قرآن حکیم کے بعد دوسرے ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے۔ اور قرآن حکیم بذات خود اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ سنت کو حجت اور دلیل تصور کیا جائے۔ چنانچہ قرآن حکیم میں ایک مقام پر ارشاد ہے۔

وأنزلنا إليک الذکر لتبين للناس مانزل إليهم ولعلهم يتفکرون(۵۰)

(ہم نے آپ کی جانب ذکر(قرآن) نازل کیا تاکہ آپ لوگوں کے سامنے وہ کچھ بیان اور واضح کریں جو ان کی جانب نازل کیا گیا اور تاکہ وہ غور و فکر کریں)

بیان کرنے کا مفہوم صرف یہی نہیں کہ آیات من وعن سنا دی جائیں بلکہ مجمل آیات کی توضیح' کئی مفہوم کے حامل الفاظ کی وضاحت' مطلق کلام کو مقید کرنا' عام آیات کی تخصیص وغیرہ بھی اس دائرہ میں شامل ہے' یوں تلاوت قرآن حکیم کی طرح بیان قرآن بھی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا منصب قرار پاتا ہے اور اس کو تسلیم کرنا امت پر لازم ہوتا ہے' یہی بیان قرآن کی کئی ایک آیات میں تعلیم کتاب وحکمت کے عنوان کے تحت ذکر کیا گیا ہے جیساکہ قرآن حکیم کی اس آیت میں ہے۔

کما أرسلنا فيکم رسولا منکم يتلو عليکم آياتنا ويزکيکم ويعلمکم الکتاب والحکمة ويعلمکم مالم تکونوا تعلمون(۵۱)

(جیسا کہ ہم نے تم میں سے ہی رسول بھیجا جو تمہارے سامنے ہماری آیات تلاوت کرتا ہے' تمہیں پاکیزہ بناتا ہے' اور تمہیں کتاب وحکمت کی تعلیم دیتا ہے اور تمہیں اس چیز کی تعلیم دیتا ہے جو تم نہیں جانتے)

علاوہ ازیں قرآن حکیم نے ایک سے زائد مقامات پر اطاعت رسول اور اتباع رسول کا حکم دیا ہے جو اس امر کا آئینہ دار ہے کہ آپ کی سنت حجت اور دلیل ہے۔ جیساکہ درج ذیل آیت میں ہے۔

قل إن کنتم تحبون الله فاتبعوني يحببکم الله ويغفرلکم ذنوبکم والله غفور رحيم' قل أطيعوا الله والرسول فإن تولوا فإن الله لا يحب الکافرين(۵۲)

(کہہ دیجئے اگر تم اللہ سے محبت رکھتے ہو تو میری اتباع کرو' اللہ تم سے محبت کرے گا اور تمہارے گناہ معاف کر دے گا اور اللہ بخشنے والا مہربان ہے' کہہ دیجئے اللہ اور رسول کی اطاعت کرو' پھر اگر وہ اعراض کریں تو اللہ کافروں کو ناپسند کرتا ہے)

مزید بر آں قرآن حکیم میں کئی احکام مجمل ہیں۔ ان کی ادائیگی کا طریق کار واضح نہیں کیا گیا اور ان کی تفصیل سنت نبوی میں ملتی ہے جیسے نماز' روزہ' حج' زکوۃ کہ ان کی ادائیگی کی تفصیلات رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہی بیان کی ہیں اور یہ امر بھی لائق ذکر ہے کہ صحابہ کرام کے سامنے جب بھی کوئی مسئلہ پیش آتا تو وہ سب سے پہلے قرآن حکیم کی طرف رجوع کرتے اور اس کے بعد سنت نبوی سے رہنمائی حاصل کرتے۔ چنانچہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کی وہ مشہور حدیث(۵۳)اس پر شاہد ہے جس کے مطابق رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ دریافت کیا کہ آپ کس طرح فیصلہ کریں گے تو انہوں نے جواب میں کتاب اللہ کا ذکر کیا اور جب آپ نے دریافت کیا

فان لم تجد فی کتاب اللہ تو ان کا جواب تھا

فبسنۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم"

گویا عہد نبوی میں ہی یہ امر طے ہو گیا تھا کہ قرآن حکیم کے بعد سنت نبوی ہی مسائل کے حل کا دوسرا ماخذ ہے۔

سنت کا تشریعی مقام

سنت نبوی سے جو احکام شریعت معلوم ہوتے ہیں' ان کی تین قسمیں ہیں(۵۴)

(۱) وہ احکام جو بنیادی طور پر قرآن سے ماخوذ ہیں' احادیث ان کی تائید کرتی ہے۔ جیسے احادیث میں نماز روزہ وغیرہ عبادات کی ادائیگی کا حکم دیا گیا ہے۔ میراث کے حصص مقرر کئے گئے ہیں اور امانتوں کی ادائیگی' عہد پورا کرنے' فواحش سے پرہیز' ناحق قتل کی ممانعت' مال یتیم ضائع کرنے کی ممانعت' قیام عدل وغیرہ کے احکامات دیئے گئے اور یہ وہی احکامات ہیں جو قرآن حکیم میں کئی مقامات پر مذکور ہیں۔

(۲) بعض احکام قرآن حکیم میں مجمل یا عام یا مطلق بیان کئے گئے ہیں اور بسا اوقات ایسے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں جن کے ایک سے زائد معانی عربی میں استعمال ہوتے ہیں۔ ایسی صورت میں احادیث ان احکام

کی تشریح اور وضاحت کرتی ہیں۔ مثلاً قرآن حکیم نے نماز روزہ زکوۃ اور حج کی فرضیت کا ذکر کیا ہے لیکن ان کی تفصیل اور وضاحت نہیں کی ہے۔ جبکہ سنت نبوی نے نمازوں کی تعداد ارکان شرائط اور اوقات کی تفصیل بتائی نیز زکواۃ کے لئے مال کی نوعیت اور مقدار نصاب وغیرہ کی وضاحت کی' اسی طرح روزے اور حج کی تفصیلات بیان کیں' اسی طرح قرآن نے سرقہ کی سزا کا ذکر کیا تو احادیث نے ان شرائط کی وضاحت کی جن کا اس سزا کے نفاذ میں خیال رکھنا ضروری ہے۔

(۳) بعض احکام ایسے ہیں کہ ان کے بارے میں قرآن نے سکوت اختیار کیا ہے لیکن ان کے بارے میں سنت نبوی نے رہنمائی کی ہے' یہ درحقیقت اس امر کی دلیل ہے کہ سنت ایک مستقل ماخذ ہے جس کے تحت کئی اشیاء کی حلت و حرمت کا تعین کیا گیا ہے۔ نیز کئی ایک مقام پر حقوق و فرائض متعین کیے گئے ہیں۔ جیسے بھیڑیئے' چیتے جیسے درندوں اور پنجے سے شکار کرنے والے پرندوں مثلاً باز شکرہ وغیرہ کے گوشت کی حرمت' صحت نکاح کیلئے گواہوں یا اعلان کی شرط' اور ایک شوہر کے عقد میں بیک وقت پھوپھی بھتیجی یا خالہ بھانجی کے اکٹھا کرنے کی حرمت' نسبی رشتوں کی طرح رضاعی رشتوں کی حرمت اور مسلمان وغیر مسلم رشتہ داوروں کی ایک دوسرے کی میراث سے محرومی وغیرہ کے احکام۔

(۴) بعض قرآنی احکام ایسے ہیں جو ازروئے قرآن منسوخ ہو گئے اور سنت اس امر کو آشکارا کرتی ہے۔ جیسے قرآن حکیم کی درج ذیل آیت کی رو سے والدین اور اقرباء کے لئے وصیت کا جواز بلکہ لزوم ظاہر ہوتا ہے۔

كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف(۵۵)

لیکن یہ آیت' آیت میراث کی وجہ سے منسوخ ہو گئی ہے جبکہ اس منسوخی کی وضاحت یا علم حدیث نبوی سے ہوتا ہے جس میں کہا گیا ہے لا وصية لوارث(۵۶)

مذکورہ بالا آیت سے متعلق مولانا عبید اللہ سندھی کی رائے عام رائے سے مختلف ہے چنانچہ رقم طراز ہیں

واقعہ یہ ہے کہ اگر کبھی کوئی ایسی صورت ممکن نہ ہوتی کہ کسی وجہ سے وارث بھی غیر وارث ہو جاتے اور والدین بھی اپنی اولاد کی وراثت سے محروم قرار دیئے جاسکتے تو اس آیت کی توجیہ ناممکن تھی اور واقعی اسے منسوخ ہی ماننا پڑتا لیکن اس معاملے میں میرے شخصی حالات ایسے تھے جن کی بنا پر مجھے خاص طور پر اس امر میں غور کرنے کا موقع ملا' میری والدہ غیر مسلمہ تھیں اور میرے ساتھ رہتی تھیں۔ ایک دفعہ کا ذکر

ہے کہ میں سخت بیمار ہو گیا اور مجھے یہ فکر لاحق ہوئی کہ اگر میں مر گیا تو اس بیچاری کو کوئی نہیں پوچھے گا۔ اس وقت جو اس کی اتنی تواضع کی جاتی ہے تو وہ محض میری وجہ سے ہے میرے مرتے ہی یہ بیچاری اس توجہ سے محروم ہو جائے گی۔ اب میری سمجھ میں آیا کہ آیت

کتب علیکم إذا حضر أحد کم الموت الخ میں وصیت کا کیا مطلب ہے اور اگر کسی کو اسطرح کے حالات پیش آئیں تو واقعی اس کے لئے وصیت کرنا لازمی ہو جاتا ہے چنانچہ میرے نزدیک اس آیت پر عمل کرنے کی صورت نکل آئی۔ اس لئے میں اس آیت کو منسوخ قرار دینے کی اب ضرورت نہیں سمجھتا۔

بے شک تطبیق کیلئے ہم نے یہاں ایک عمومی اور مطلق حکم کو خاص حالات کے ساتھ مقید کر لیا ہے اور ظاہر ہے کہ اس میں کوئی امر مانع نہیں ہو سکتا' یہ فقہ قرآنی کا بہت بڑا وسیع باب ہے (۵۷)

امام شافعی کے ہاں قرآن کی کسی آیت کو سنت سے منسوخ نہیں کیا جا سکتا اس لئے کہ ارشاد خداوندی ہے

ما ننسخ من آیة أو ننسها نأت بخیر منها أو مثلها (۵۸)

(ہم جو آیت بھی منسوخ کرتے ہیں یا اسے فراموش کر دیتے ہیں تو اس سے بہتر یا اس جیسی آیت لیکر آتے ہیں) اس کی رو سے ناسخ کو منسوخ سے بہتر یا اس جیسا ہونا چاہئے اور سنت ان دونوں دائروں میں شامل نہیں تاہم سنت اس نسخ کی نشاندہی ضرور کر سکتی ہے۔

جبکہ جمہور علماء اور شافعیہ میں سے علامہ بیضاوی اور علامہ اسنوی کا یہ خیال ہے کہ سنت' قرآن کے کسی حکم کو منسوخ کر سکتی ہے اور ان کے نقطہ نظر کے مطابق لاوصیہ لوارث کی حدیث نے کتب علیکم اذا حضر احدکم کو منسوخ کر دیا ہے اور آیت میراث ناسخ اسلئے نہیں ہے کہ اس میں اور آیت منسوخ میں کوئی تضاد نہیں ہے کیونکہ میراث کے احکام دو تہائی مال میں نافذ ہوتے ہیں جبکہ وصیت ایک تہائی مال میں نافذ ہوتی ہے (۵۹)

خبر واحد کی حجیت

خبر واحد پر عمل کرنے کی بابت صحابہ کے درمیان اتفاق رہا ہے۔ چنانچہ صحابہ کرام نے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ سے روایت کردہ اس حدیث کو قبول کیا۔

نحن معاشر الأنبیاء لا نورث ما ترکناہ صدقة (۶۰)

(ہم گروہ انبیاء وارث نہیں بناتے' ہم جو کچھ چھوڑ جاتے ہیں وہ صدقہ ہوتا ہے)

اسی طرح حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے حضرت مغیرہ بن شعبہ اور حضرت محمد بن مسلمہ کی روایت کردہ اس حدیث پر عمل کیا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دادی کی میراث میں سے چھٹا حصہ عطا کیا(۶۱)

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے دیت کے سلسلے میں حضرت عمرو بن حزم کی حدیث پر عمل کیا(۶۲) اسی طرح انہوں نے مجوسیوں سے جزیہ وصول کرنے کے سلسلے میں حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ اس حدیث پر عمل کیا کہ سنو ابہم سنۃ اہل الکتاب(۶۳) کہ ان کے ساتھ اہل کتاب جیسا سلوک کرو۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے شوہر کی وفات کے بعد بیوہ کی عدت گزارنے کی جگہ کے بارے میں فریعہ بنت مالک رضی اللہ عنہا کی اس روایت پر عمل کیا جس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا تھا۔ امکثی حتی تنقضی عدتک(۶۴) یعنی شوہر کے گھر رہو یہاں تک کہ تمہاری عدت گزر جائے۔ تاہم صحابہ کرام کا اس حوالہ سے طریق کار مختلف رہا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث کے ثبوت کی صحت کیلئے اطمینان حاصل کرنے کیلئے کیا راستہ اختیار کیا جائے۔

حضرات ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کے ہاں وہ حدیث قابل قبول شمار ہوتی تھی جسکو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے والے کم از کم دو افراد ہوں' چنانچہ جب ایک عورت حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس آئی اور بحیثیت دادی کے میراث میں اپنے حصہ کا مطالبہ کیا تو حضرت ابوبکر صدیق نے اولا جوابدیا کہ میں کتاب اللہ میں تمہارا کوئی حصہ نہیں پاتا اور نہ ہی میرے علم میں ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے تمہارے لئے کسی حصہ کا تذکرہ کیا ہو پھر آپ نے اس بابت لوگوں سے دریافت کیا تو اس پر حضرت مغیرہ بن شعبہ کھڑے ہوئے اور بتایا کہ میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دادی کو چھٹا حصہ دینے کے بارے میں سنا ہے۔ حضرت ابوبکر صدیق نے دریافت کیا کہ کیا تمہارے ساتھ کوئی اور ہے تو حضرت محمد بن مسلمہ نے بھی اس قسم کی روایت سے تائید کی تو حضرت ابوبکر نے اس روایت کو نافذ کر دیا(۶۵)

اسی طرح حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت آتی ہے وہ کہتے ہیں کہ انصار کی ایک مجلس میں بیٹھا تھا کہ حضرت ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ گھبرائے ہوئے آئے تو لوگوں نے دریافت کیا کہ کس وجہ سے آپ گھبرائے ہوئے ہیں انہوں نے بتایا کہ مجھے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اپنے پاس آنے

کے لئے کہا تھا تو میں ان کی جانب گیا اور آنے کی اجازت طلب کی مجھے اجازت نہیں ملی (یعنی اندر سے کوئی جواب نہ آیا) تو میں واپس چلا گیا' بعد میں حضرت عمر فاروق نے دریافت کیا' میرے پاس آنے میں کیا چیز مانع ہوئی تو میں نے بتایا کہ میں آیا تھا اور آپ کے دروازے پر تین بار سلام کیا آپ کی طرف سے جواب نہیں ملا تو واپس چلا گیا کیونکہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا

إذا استأذن أحدكم ثلاثا فلم يؤذن له فليرجع

(جب تم میں سے کوئی تین بار اجازت طلب کرے اور اسے اجازت نہ ملے تو لوٹ جائے)

حضرت عمر فاروق نے فرمایا اس حدیث پر کوئی گواہ لائیں۔ اس پر لوگوں نے کہا کہ اس کے لئے سب سے کمسن شخص ہی اٹھیں گے چنانچہ حضرت ابو سعید اٹھے اور ان کے حق میں گواہی دی اس پر حضرت عمر فاروق نے حضرت ابو موسی اشعری سے کہا میں نے آپ پر کوئی الزام نہیں لگایا لیکن یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول حدیث کا معاملہ تھا۔

إني لا أتہمک ولکنہ الحدیث عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم(٦٦)

بسا اوقات صحابی' راوی پر اپنے کم اعتماد یا ناسخ سے واقفیت یا اپنی نظر میں زیادہ قوی دلیل سے ٹکراؤ کے سبب کسی حدیث کو رد کر دیتا ہے جیسا کہ آمدہ مثالوں سے ظاہر ہوتا ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے طلاق یافتہ عوت کی دوران عدت رہائش کے بارے میں فاطمہ بنت قیس کی اس حدیث کو رد کردیا بت زوجی طلاقی فلم یجعل لی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نفقۃ ولا سکنی(٦٧) (مجھے میرے شوہر نے طلاق بائن دی تو میرے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ نفقہ مقرر کیا اور نہ رہائش) اس پر حضرت عمر کا کہنا یہ تھا کہ لاندع کتاب ربنا و سنۃ نبینا لقول امرأۃ لاندری أصدقت أم کذبت' حفظت أم نسیت (ہم اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبی کی سنت کو ایسی عورت کیوجہ سے نہیں چھوڑ سکتے کہ ہم نہیں جانتے کہ اس نے سچ کہا یا جھوٹ' اسے بات یاد رہی یا بھول گئی)

اسی طرح حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے حضرت عبداللہ عمر رضی اللہ تعالی عنہ کی اس حدیث کو ماننے سے انکار کیا کہ

إن المیت لیعذب ببکاء أهله علیه(٦٨) (مرنے والے کو اس کے اہل خانہ کے اسپر رونے کیوجہ سے عذاب دیا جاتا ہے) اور اس کی وجہ یہ بتائی کہ قرآن حکیم کا ضابطہ یہ ہے

لاتزر وازرۃ وزر أخری(٦٩) (کوئی بوجھ اٹھانے والا کسی اور کا بوجھ نہیں اٹھائے گا)

صحابہ کرام کی جانب سے اس قسم کا انکار یا توقف اس بنا پر نہیں تھا کہ سنت سے استدلال نہیں کیا جاسکتا بلکہ اس کے اسباب اور ہیں مثلاً اس حدیث کے مقابلہ میں کسی اور قوی دلیل کا ہونا یا کسی شرط کا نہ ہونا وغیرہ

عہد نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں خبرواحد کو حجت اور دلیل سمجھا جاتا تھا۔ چنانچہ تحویل قبلہ کے بعد مسجد قباء میں بیت المقدس کی طرف نماز ادا کرنے والوں نے ایک شخص کی اطلاع پر نماز میں اپنا رخ بیت اللہ کی طرف کرلیا۔ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بارہ سربراہان ریاست کے جانب دعوت دین کا مکتوب بارہ افراد کے ذریعہ ارسال کیا' یعنی ہر بادشاہ کی جانب ایک شخص کو بھیجا گیا(۷۰)

حنفیہ کے ہاں خبرواحد پر عمل کرنے کے لئے تین شرائط ہیں(۷۱)

(۱) راوی کا اپنی راویت کے خلاف عمل نہ ہو اس لئے اگر اس نے اپنی روایت کے خلاف عمل کیا تو پھر عمل اسکی روایت کی بجائے اس کی رائے پر ہوگا۔ جیسے حضرت ابو ھریرہ کی روایت ہے۔

إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعا إحداهن بالتراب(۷۲) .(جب کتا تم میں سے کسی کے برتن میں منہ ڈالتا ہے تو اسے سات مرتبہ دھو ایک بار مٹی سے (صاف کرو) لیکن دارقطنی کی روایت کے مطابق حضرت ابوہریرہ نے تین بار دھونے پر اکتفاء کیا ہے

(۲) حدیث ایسے مسئلہ سے متعلق نہ ہو جسمیں لوگ اکثر مبتلا ہوتے ہوں اور لوگوں کو اس کی وضاحت کی ضرورت پیش آتی ہو اسلئے کہ ایسے مسئلہ میں تو حکم تواتر یا کم از کم شہرت کی حد تک پہنچا ہوا ہونا چاہئے۔ اور جب ایسا حکم خبرواحد کے طریقہ سے آیگا تو اسمیں شکوک پیدا ہونا قرین قیاس ہے۔

(۳) حدیث ایسے معاملات میں جو تعبدی نہ ہوں' شرعی قواعد وضوابط کے منافی نہ ہو جیسے حدیث مصراہ جس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

لا تصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن شاء أمسك وإن شاء ردها وصاعا من تمر(۷۳)

(اونٹنی اور بھیڑ کا دودھ روک کرمت رکھو(کہ خریدار کو زیادہ دودھ کا تاثر دیا جائے) پھر اگر کسی نے اس کے بعد اس جانور کو خرید لیا تو دودھ دوہنے کے بعد اسے اختیار ہے کہ چاہے تو اس روک رکھے یا اسے اور کھجور کے صاع کو واپس کردے)

اس حدیث کو شریعت کے دو ضابطوں کے منافی قرار دیا گیا ہے۔

(الف) اگر کوئی شخص کسی چیز کو ضائع کردے تو اگر اس جیسی چیز(مثلی) موجود ہو تو بدلہ میں اس کا دینا ضروری ہے ورنہ اس کی قیمت ادا کرنا ہوگی۔ ایک صاع کھجور نہ تو دودھ کی مثل ہے نہ اس کی قیمت کی کہ

دودھ کی مقدار مختلف جانوروں کے حوالہ سے مختلف ہو سکتی ہے۔

شریعت کا مذکورہ ضابطہ اس آیت سے ماخوذ ہے۔

فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیہ مثل ما اعتدی علیکم(۷۴)

(اگر تم پر کوئی زیادتی کرے تو اس پر اتنی ہی زیادتی کرو جتنی اس نے تم پر کی ہے)

(ب) جب کوئی چیز کسی شخص کے ضمان اور ذمہ داری میں ہو تو اس صورت میں اس سے حاصل ہونے والے فائدہ کا مالک بھی وہی ہوگا۔ جس کو شریعت کی زبان میں الخراج بالضمان کہا گیا ہے اس حوالہ سے خریدار نے جو دودھ دوھا ہے اس کا مالک وہی ہے کیونکہ اس وقت جانور اس کے ضمان میں ہے۔ لہٰذا اس کے بدلہ میں کوئی چیز فروخت کنندہ کو لوٹانا خلاف ضابطہ ہے۔

تاہم اگر کسی عام قاعدہ پر عمل کرنے سے حرج لازم آتا ہو تو اس صورت میں اس سے عدول کر کے کسی ایسی حدیث کو اختیار کرنا استحسان کہلائے گا جس میں دفع حرج اور تیسیر مقصود ہو۔

مالکیہ کے ہاں خبرواحد پر عمل کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ اہل مدینہ کے عمل کے خلاف نہ ہو(۷۵) اسلئے کہ ان کا عمل ایسا ہی ہے جیسے انہوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہو اور ایک جماعت کی روایت، فرد کی روایت پر مقدم ہوتی ہے، پھر اہل مدینہ دوسرے لوگوں کے مقابلہ میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری عمل سے زیادہ واقف ہیں۔

شافعیہ کے ہاں خبرواحد پر عمل کیلئے سنت کی صحت اور اتصال ضروری ہے یعنی راوی دینی لحاظ سے ثقہ، سچائی کے حوالہ سے معروف، حدیث کے مفہوم کو سمجھ کر صحیح الفاظ میں ادا کرنے کی صلاحیت حامل اور روایت کو محفوظ کرنے کا اہل ہو نیز اسکی حدیث اہل علم کی حدیث کے منافی نہ ہو۔ پھر یہ شرائط راویوں کے ہر طبقہ میں ہوں۔(۷۶)

حنابلہ بھی شافعیہ جیسا موقف رکھتے ہیں کہ سند صحیح ہو تا، ہم حدیث مرسل(یعنی تابعی، صحابی کے نام کے بغیر روایت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرے) کو وہ شافعیہ کے برعکس حجت قرار دیتے ہیں (۷۷) اس تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ حنفیہ کے ہاں احتیاط اس میں ہے کہ عام قواعد پر

عمل کیا جائے جبکہ جمہور کے ہاں احتیاط حتی الامکان سنت پر عمل کرنے میں ہے

تاہم حنفیہ کے ہاں ایسی صورتوں میں عام قواعد پر ترک کر دیا جاتا ہے جب ان پر عمل کرنے سے حرج اور ضیق لازم آتا ہو اور ایسی صورت میں انہوں نے مصلحت کی رعایت اور دفع مشقت کے اصل کے تحت آثار پر عمل کیا ہے اور اسی کو استحسان کہا جاتا ہے۔

قول صحابی کا تعارف

جمہور اصولی فقہا کے ہاں صحابی وہ کہلاتا ہے جو حالت ایمان میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ملا ہو اور ایک طویل عرصہ آپ کے ساتھ رہا ہو۔ جبکہ جمہور محدثین کے ہاں صحابی وہ ہے جو آپ سے حالت اسلام میں ملا ہو اور اسی حالت میں انتقال ہوا ہو خواہ اس کی آپ کے ساتھ صحبت طویل ہو یا نہ ہو(۷۸)

صحابہ درحقیقت مرجع افتاء اور منبع اجتہاد تھے' جب ان کے سامنے ایسے واقعات رونما ہوتے جن کا عہد نبوی سے کوئی تعلق نہ ہوتا تو وہ اپنے اپنے فقہی ذوق کے مطابق فتوی دیا کرتے تھے

قول صحابی کی حیثیت

اس پر تمام مجتہدین کا اتفاق ہے کہ جس مسئلے پر صحابہ کا اجماع ہو گیا ہو یا ان کی رائے کی کسی جانب سے کوئی مخالفت نہ کی گئی ہو اس مسئلے میں صحابہ کے قول کو ہی اختیار کیا جائے گا۔ اسی طرح ایسے امور میں جہاں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے۔ صحابی کا قول بالاتفاق معتبر ہوگا کیونکہ صحابی کی رائے لازماً رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوگی۔

یہ بات بھی طے ہے کہ کسی صحابی کی اجتہادی رائے ماننا دوسرے صحابی کے لئے ضروری نہیں اور وہ رائے اس پر حجت نہیں ہے اور اگر یہ بات نہ ہوتی تو متعدد مسائل میں صحابہ کا باھمی اختلاف منقول نہ ہوتا۔ (۷۹)

اس بابت ضرور اختلاف ہے کہ صحابی کا اجتہاد محض پر مبنی فتوی تابعین اور ان کے بعد والوں کے لئے حجت ہے یا نہیں' اس سلسلے میں کئی ایک اقوال ہیں۔ (۸۰)

۱۔ قول صحابی مطلقاً حجت نہیں ہے۔ یہ قول جمہور اشاعرہ' معتزلہ اور شیعہ کی جانب منسوب ہے اور شافعیہ کے ہاں امام شافعی کا یہی قول راجح ہے۔ اس نوعیت کی امام احمد سے بھی روایت ہے۔ مگر وہ مرجوح ہے احناف اور مالکیہ میں سے بعض متاخرین کا یہی قول ہے۔ علامہ ابن حزم چونکہ صحابہ سمیت کسی کی تقلید کے قائل نہیں ہیں اس لئے فتوی صحابی ان کے ہاں بھی حجت نہیں ہے۔ (۸۱)

۲۔ قول صحابی ایک شرعی حجت ہے جو قیاس پر مقدم ہے' یہ موقف آئمہ احناف سے منقول ہے نیز امام

مالک سے بھی مروی ہے' امام احمد کی ایک روایت جس کو راجح قرار دیا گیا ہے اس کے مطابق ہے' امام شافعی کا قول قدیم یہی ہے اس لحاظ سے اسکو جمہور کا موقف کہا جاسکتا ہے۔ (۸۲)

۳۔ اگر مذہب صحابی کی موافقت قیاس سے ہوتی ہو تو اس صورت میں حجت ہے اور دوسرے صحابی کے قول پر اسے ترجیح حاصل ہے' یہ امام شافعی کا قول جدید ہے۔ (۸۳)

۴۔ اگر قول صحابی کا تعلق ایسے معاملات سے ہے جو دائرہ اجتہاد سے باہر ہیں تو وہاں قول صحابی حجت اور دلیل ہے' کیونکہ اس کا یہی مفہوم ہے کہ وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ہی منقول ہوگا' جیسے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے یہ روایت ہے کہ زیادہ سے زیادہ مدت حمل دو سال ہے یا حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت انس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے کہ حیض کی کم سے کم مدت تین دن ہے۔

اور اگر قول صحابی کا تعلق ایسے امور سے ہے جو رائے اور اجتہاد سے تعلق رکھتے ہیں تو ابو سعید بردعی کے ہاں یہ بھی حجت ہے کیونکہ یہ احتمال راجح ہے کہ وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع پر مبنی ہو جبکہ ابو الحسن کرخی کے ہاں یہ قول صحابی حجت نہیں کیونکہ صحابہ بھی اجتہاد کرتے تھے اور اجتہاد میں خطا بھی ہو سکتی ہے۔ اور اگر وہ بات رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوتی تو اس کی صراحت بھی ہوتی۔ (۸۴)

یہ خلاصہ ہے ان اقوال کا جو مذہب صحابی سے تعلق رکھتے ہیں۔ جہاں تک اس امر کا تعلق ہے کہ خود آئمہ مجتہدین کے اپنے خیالات کیا ہیں تو اس سلسلے میں امام شافعی کی اپنی تصریح اس سے مختلف ہے جو ان سے قول جدید کے حوالے سے منسوب ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں۔ (۸۵)

نصیر منها إلی ما وافق الکتاب أو السنة أو الإجماع أو کان اصح فی القیاس

(ہم اقوال صحابہ میں سے ان کی طرف رجوع کریں گے جو قرآن یا سنت یا اجماع کے مطابق یا ازروئے قیاس درست ہوں) پھر مزید کہتے ہیں۔

نصیر إلی اتباع قول واحد' إذا لم أجد کتابا ولا سنة ولا إجماعا ولا شیئا فی معناه یحکم له بحکمه أو وجد معه قیاس۔

(ہم ایک صحابی کے قول کی طرف رجوع کریں گے اگر مجھے کتاب اللہ' سنت اور اجماع نہ ملا اور نہ اجماع کے معنی و مفہوم میں کوئی دلیل ملی)

اسی طرح عام طور پر امام ابو حنیفہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ رائے کو قول صحابی پر ترجیح دیتے ہیں لیکن ان کا اپنا قول یہ ہے کہ (۸۶)

إن لم أجدفي كتاب الله ولا سنة رسوله صلى الله عليه وسلم أخذت بقول أصحابه' آخذ بقول من شئت منهم وأدع من شئت منهم' ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم۔

(اگر مجھے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں کوئی حل نہیں ملتا تو میں صحابہ کے قول کو اختیار کرتا ہوں انمیں سے جس کا قول مناسب سمجھتا ہوں' لے لیتا ہوں اور جس کا چاہتا ہوں ترک کر دیتا ہوں۔ لیکن ان کے قول سے باہر کسی اور کے قول کی جانب نہیں جاتا)

علامہ ابن قیم نے امام احمد بن حنبل کے بارے میں کہا ہے کہ وہ سنت نبوی کے بعد فتاوی صحابہ کی جانب رجوع کرتے ہیں' حتی کہ انہیں حدیث مرسل اور حدیث ضعیف پر بھی ترجیح دیتے ہیں۔ امام احمد کے ہاں حدیث ضعیف یہ ہے کہ جس میں صحت حدیث کی شرائط مکمل طور پر نہ پائی جاتی ہوں۔ لہذا اس میں حسن لغیرہ بھی شامل ہے (۸۷)

مشہور مالکی فقیہہ ابن حاجب کہتے ہیں کہ بالاتفاق صحابی کا قول دوسرے صحابی پر حجت نہیں' مختار قول کے مطابق دوسروں پر بھی حجت نہیں ہے (۸۸)

قول صحابی سے استدلال کی بابت علماء کے دلائل (۸۹)

قول صحابی سے استدلال کے سلسلے میں دونوں قسم کے دلائل موجود ہیں یعنی اس کے ثبوت پر اور اس کی نفی پر پہلے ان حضرات کا استدلال ذکر کیا جاتا ہے جو قول صحابی سے استدلال کو حجت نہیں جانتے۔

نفی استدلال کے دلائل:۔

۱۔ قرآن حکیم میں حکم دیا گیا ہے فاعتبروا یا أولی الابصار (۹۰)

یعنی اہل بصیرت اعتبار (اجتہاد) سے کام لیں۔ جو ظاہر ہے کہ تقلید کے منافی ہے۔ کیونکہ اجتہاد میں حکم کی دلیل تلاش کی جاتی ہے جبکہ تقلید دوسرے کی بات بغیر دلیل تسلیم کرنے کا نام ہے۔ اگر مذہب صحابی کی اتباع ضروری ہے تو لازما اس کو قیاس پر ترجیح ہو گی کہ مذہب صحابی کی بنیاد نقل اور سماع ہے اور جو امر منقول ہو اس کو قیاس پر فوقیت حاصل ہوتی ہے۔ لیکن اس کے باوجود فقہاء کے ہاں مذہب صحابی پر قیاس کو ترجیح حاصل ہے' چنانچہ قرآن' سنت اور اجماع کے بعد قیاس کو چوتھی دلیل کی حیثیت حاصل ہے۔

اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ مذھب صحابی کو ظاہری حوالے سے قیاس پر مقدم ہونا چاہیے لیکن اس

کے باوجود قیاس کو جو ترجیح دی جاتی ہے' وہ اس امر کی علامت ہے کہ مذہب صحابی حجت نہیں ہے۔

۲۔ صحابہ کا اس پر اجماع تھا کہ وہ باہمی ایک دوسرے سے اختلاف رائے کر سکتے ہیں تو اگر قول صحابی حجت ہوتا تو ہر صحابی پر دوسرے صحابی کی اتباع لازم ہوتی اور جو اختلاف رائے کا اظہار کرتا اس کی تردید کی جاتی۔ لیکن صحابہ میں مسائل شرعیہ کی بابت اختلاف رائے ایک معروف حقیقت ہے۔

اس دلیل میں بظاہر کوئی وزن نہیں' اس لئے کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ صحابی کا قول دوسرے صحابی کے لئے حجت نہیں ہے' زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ مذہب صحابی تابعین اور ان کے بعد کے افراد کے لئے حجت ہے یا نہیں۔

۳۔ صحابی اہل اجتہاد میں سے ہے اور مجتہد سے خطا اور سہو (بھول چوک) سے ہو سکتی ہے لہذا مجتہد تابعی وغیرہ پر لازم نہیں ہے کہ وہ مذہب صحابی پر عمل کرے' خود صحابہ کرام نے تابعین کو ان کے اجتہاد پر برقرار رکھا ہے اور تابعین مذہب صحابی کے برعکس آراء رکھتے تھے۔ تو اگر قول صحابی غیر صحابی کے لئے حجت ہوتا تو تابعی کے اس قسم کے مخالف اجتہاد کی گنجائش نہ رہتی اور صحابی کی طرف سے بھی ان کی رائے سے اختلاف پر اعتراض کیا جاتا اس سلسلے میں چند ایک مثالیں ملاحظہ ہوں (۹۱)

ایک یہودی نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی زرہ چوری کر لی تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے قاضی شریح کی عدالت میں مقدمہ دائر کیا جنکو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے منصب قضا تفویض کیا تھا حضرت علیؓ نے اپنے حق میں اپنے بیٹے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی گواہی پیش کی جو اس بات کی علامت تھی کہ ان کے ہاں باپ کے حق میں بیٹے کی گواہی درست ہے لیکن قاضی شریح نے قرابت داری کی بنا پر حضرت حسن کی گواہی کو قبول نہیں کیا۔

اسی طرح ایک شخص نے اپنے بیٹے کو ذبح کرنے کی نذر مان لی اور پھر جب اس نذر کو پورا کرنے کے لئے اس نے فقہا سے شرعی مسئلہ دریافت کیا تو حضرت مسروق نے بتایا کہ وہ ایک بکری ذبح کر دے جبکہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے سو اونٹ لازم قرار دیئے' اس پر حضرت مسروق نے دلیل پیش کی کہ اس کا بیٹا حضرت اسماعیل علیہ السلام سے تو بہتر نہیں یعنی جب اللہ نے ان کے بدلے صرف ایک مینڈھے کو قربانی کے لئے بھیجا تو اب کسی اور کے لئے بھی اس سے زیادہ قربانی لازم نہیں گویا حضرت مسروق نے استحسان سے کام لیا چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباس نے اپنے قول سے رجوع کر لیا۔

اسی طرح حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے جب کوئی مسئلہ دریافت کیا جاتا تو وہ فرماتے سلوا حسنا

مولانا الحسن یعنی اس بابت ہمارے سردار حسن بصری سے دریافت کرو ان مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ قول صحابی کسی اور پر حجت نہیں ہے۔

اثبات استدلال کے دلائل

ا۔ قرآن حکیم میں آیت ہے کنتم خیر أمۃ أخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنہون عن المنکر و تؤمنون باللہ (۹۲)

(تم بہترین امت ہو جس کو لوگوں کے لئے نکالا (پیدا) کیا گیا ہے تم نیکی کا حکم دیتے ہو برائی سے روکتے ہو اور اللہ پر ایمان رکھتے ہو)

اس آیت میں صحابہ کرام کو خطاب ہے اور ان کی صفت یہ بتلائی گئی ہے کہ وہ امر بالمعروف پر کاربند ہیں اور بدیہی بات ہے کہ امر بالمعروف کو قبول کرنا ضروری ہے۔

اس آیت سے استدلال پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ آیت مبارکہ میں تمام صحابہ کو مخاطب کیا گیا ہے تو اس سے ان کے اجماع کی حجیت ثابت ہوتی ہے' اس سے یہ لازم نہیں آتا ایک یا دو صحابہ کا قول بھی حجت ہے۔

۲۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے

خیر القرون القرن الذی أنا فیہ ثم الثانی ثم الثالث (۹۳) یعنی بہترین زمانہ میرا ہے پھر دوسرا اور پھر تیسرا ہے اس حدیث سے دور صحابہ کی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے' جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ان کے اقوال کو حجت تسلیم کیا جائے۔ ان احادیث کو اس پر محمول نہیں کیا جا سکتا کہ انھیں مجتہد صحابہ کے مقلد عوام کو مخاطب کیا گیا ہے' ایک تو اس بنا پر کہ بلا دلیل حدیث کی عمومیت کو محدود اور مخصوص نہیں کیا جا سکتا' دوسری بات یہ ہے کہ حدیث کو مخصوص کرنے کی صورت میں اس کا مفہوم ہی کچھ نہیں رہتا کیونکہ یہ امر تو متفق علیہ ہے کہ عوام الناس مجتہد کی تقلید کریں خواہ وہ صحابی نہ ہو لہٰذا ان احادیث کا یہی مفہوم متعین ہو جاتا ہے کہ مذہب صحابی کو حجت تسلیم کیا جائے۔

ان احادیث سے مذکورہ استدلال پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ان احادیث کا مذکورہ بالا مفہوم محض ایک احتمال ہے' کیونکہ یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ احادیث میں صحابہ کی زندگی کے اس پہلو کی جانب متوجہ کیا گیا ہو کہ وہ شریعت کی اتباع اور اس پر عمل کے جس قدر مشتاق تھے' ان کے اس جذبہ کی اتباع کی جائے اور اسے اختیار کیا جائے۔ اس میں وہ امت کے قدوہ اور پیشوا ہیں۔

۳۔ قول صحابی اس بنا پر حجت ہے کہ ہو سکتا ہے کہ صحابی نے وہ بات رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہو اور اس کے علاوہ صحبت نبوی کی برکت سے ان کی رائے میں اصابت اور درستگی کا پہلو زیادہ واضح ہے' صحابی جب خلاف قیاس کوئی بات کہتا ہے تو اس میں دو احتمال ہیں۔ یا تو اس نے کسی دلیل کی بناد پر وہ بات کہی ہے یا اس کی کوئی سند نہیں ہے۔ یہ بات تو درست نہیں ہے کہ صحابی نے بلا سند کوئی بات کہہ دی ہو کیونکہ شرعی معاملات میں بلادلیل بات کرنا جائز نہیں ہے۔ اور صحابہ عدالت و فضیلت کے جس مقام پر فائز ہیں اس کی رو سے یہ بات ان کے شایان شان ہی نہیں' اور اگر کوئی سند یا دلیل موجود ہے تو قیاس کے علاوہ دلیل نقلی ہی ہو سکتی ہے۔ اور منقول دلیل پر عمل کرنا ضروری ہے گویا مذہب صحابی پر عمل کرنا ایسا ہی ہے جیسے قیاس پر خبرواحد کو مقدم کر دیا جائے۔

اس دلیل پر یہ تبصرہ کیا گیا ہے کہ قول صحابی میں اس بات کا بھی احتمال موجود ہے کہ صحابی نے وہ بات اپنے اجتہاد کی بنیاد پر کہی ہو یا یہ کہ اس نے وہ بات کسی ایسی چیز کی بنیاد پر کہی ہو جس کو وہ دلیل خیال کرتا ہے جبکہ حقیقتاً وہ دلیل نہ ہو۔

الغرض دونوں قسم کے دلائل اور آئمہ مجتہدین کے اقوال کو سامنے رکھتے ہوئے یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ مذہب صحابی مستقل شرعی دلیل نہیں ہے خاص طور پر ایسے امور میں جن کا تعلق خالصتاً اجتہاد سے ہے اسی بناء پر خود صحابہ کرام نے اپنا اجتہاد غیر صحابہ پر لازم نہیں کیا اور نہ ہی غیر صحابی کے اجتہاد پر کوئی اعتراض کیا ہے جس سے اس مسئلہ کی نوعیت سمجھنے میں مدد ملتی ہے

یہاں استحسان بقول الصحابی سے مقصود یہی ہے کہ اجتہادی مسائل میں جب کوئی صحابی مصلحۃً یا ضرورۃً وغیرہ کے پیش نظر قیاس سے عدول کرتا ہے تو وہ درحقیقت مجتہد کی حیثیت سے استحسان سے کام لے رہا ہوتا ہے۔ علامہ ابو بکر بن عربی کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ' قول صحابی پر مبنی استحسان کے قائل ہیں (۹۴)

سبق چہارم:-

استحسان بالاثر کی حقیقت

استحسان بالاثر پر عام طور پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس پر استحسان کا اطلاق درست نہیں کیونکہ یہاں حکم اثر یا نص سے ثابت شدہ ہے۔

چنانچہ استاذ مصطفیٰ زرقا کہتے ہیں۔

الا ستحسان المقصود إنما هو عدول من الفقيه المستنبط عن حكم القياس حيث يجوز القياس لفقدان النص التشريعي' فأن القران ثم السنة ثم الإجماع مصادر ثلاثة اساسية مقدمة في الرتبة على القياس فلا مجال للقياس ولا استحسان الا فيمالم يرد من الأحكام في احد تلك المصادر الثلاثية (۹۵)

وہ مزید کہتے ہیں۔

إن ماورد به النص منحرفا عن قياس أمثاله لمصلحة لحظها الشارع الآمر إنما هو في الحقيقة استحسان الشارع فليس الكلام فيه' وإنما الكلام في استحسان الفقيه المستنبط الذي يطبق نصوص الشارع' فيقيس عليها فيستحسن على وفقها من غرض الشارع ومقاصد شريعته (۹٦)

گویا ان کے نزدیک ایسا فقیہ جو استنباط کی صلاحیت کا حامل ہے اور جو شارع کی غرض اور شریعت کے مقاصد سے رہنمائی حاصل کرتے ہوئے نصوص کو ہم آہنگ کرتا ہے' ان پر قیاس کرتا ہے اور ان کے مطابق استحسان کرتا ہے' جب شرعی نص نہ ہونے کی بنا پر ایسے مقام پر جہاں قیاس کی اجازت ہے' قیاس کے حکم سے عدول کرتا ہے تو وہ استحسان کہلاتا ہے اس لئے قرآن سنت اور اجماع جیسے بنیادی ماخذ میں وارد شدہ احکام میں قیاس اور استحسان کی کوئی گنجائش نہیں ہے اور اگر شارع نے کسی مصلحت کی پیش نظر کسی نص میں قیاس سے انحراف کیا ہے تو وہ استحسان شارع ہے جو کہ موضوع بحث نہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ استحسان شارع بھی درحقیقت استحسان کی اس حوالہ سے قسم ہے کہ وہاں مجتہد کی نظر میں شارع نے اپنی اجتہادی حیثیت سے مسائل کا حکم بتایا ہے اور معقولیت معنی کو پیش نظر رکھا ہے۔ اور معقول المعنی نصوص ہی قیاس کی بنیاد بنتی ہیں۔ تاہم غیر معقول المعنی نصوص نہ تو قیاس کے دائرہ میں آتی ہیں اور نہ ہی وہاں استحسان کا اطلاق حقیقی معنوں میں ہو گا' اس لئے استحسان کی بحث میں شارع کا وہی استحسان اصولاً زیر بحث ہو گا جو معقول المعنی ہو گا اور جو دیگر مجتہدین کے استحسان کی بنیاد ثابت ہو گا۔

اسی طرح جب مجتہد نصوص شریعت کو تطبیق دیتا ہے تو ظاہر ہے کہ اس میں وہ اپنے اجتہاد سے کام لیتا

ہے۔ یوں اس سے استحسان کا صدور بھی ہوتا ہے اس طرح استحسان بالاثر میں وہ امور بھی شامل ہیں جہاں مجتہد نے آثار و نصوص کو تطبیق دی ہے یا ان کے اشارہ' دلالتہ یا اقتضاء سے استدلال کیا ہے۔

علاوہ ازیں جب نصوص کے مدلولات ظنی ہوں تو وہ یقیناً" اجتہاد کے دائرہ میں آجاتے ہیں۔ ایسی صورت میں وہاں استحسان کے عمل دخل سے انکار ممکن نہیں۔

لہٰذا استحسان کا استحسان بالاثر پر اطلاق محض مجاز نہیں جیسا کہ استاذ عبدالوہاب خلاف نے قرار دیا ہے

علاوہ ازیں استحسان کی تعریف میں جب حکم قیاس سے عدول و انحراف کا تذکرہ ہوتا ہے تو اس سے مراد محض اصطلاحی قیاس سے انحراف نہیں ہوتا بلکہ عام شرعی نص اور عمومی قاعدہ و ضابطہ بھی اس ضمن میں شامل ہوتے ہیں جیسا کہ قبل ازیں اس کی وضاحت کی جا چکی ہے۔

لہٰذا استاد مصطفیٰ زرقا کا بیان کردہ استحسان مقصود محض استحسان بالقیاس کا دوسرا نام ہے جو کہ استحسان کی ایک محدود تعبیر ہے۔

استحسان بالاثر کا اطلاق یہاں دو حوالوں سے پیش نظر ہے۔

(۱) مجتہد کی نظر میں شارع کا عام نص یا قاعدے سے معقول المعنی بنیاد پر انحراف

(۲) مجتہد کا نصوص کے اشارہ' دلالتہ وغیرہ سے استدلال کرتے ہوئے قیاس سے انحراف

اس طرح استحسان بالاثر کی تین اقسام وجود میں آجاتی ہیں۔

۱۔ استحسان بالکتاب' کہ مجتہد قرآن کے اشارہ' دلالتہ وغیرہ سے استدلال یا نص میں تاویل و تخصیص وغیرہ کی بنیاد پر قیاس کے حکم سے عدول کرے

۲۔ استحسان بالسنہ' کہ مجتہد کی نظر میں شارع' عام نص یا قاعدے کے حکم سے مصلحتاً یا دفع ضرر کی بنا پر عدول کرے یا یہ کہ مجتہد' سنت کے اشارہ' دلالتہ وغیرہ سے استدلال یا نص میں تاویل و تخصیص وغیرہ کی بنیاد پر قیاس کے حکم سے عدول کرے۔

۳۔ استحسان بقول الصحابی کہ صحابی عام نص یا قاعدے کے حکم سے مصلحتاً یا دفع ضرر کی بناء پر عدول کرنے تاہم جن حضرات نے قیاس یا عام قاعدے وغیرہ کے حکم سے قرآن کی عبارہ النص یا حدیث کی غیر معقول المعنی عبارہ النص کی طرف عدول کو استحسان قرار دیا ہے' وہ بہر حال مجاز ہے کہ ان دونوں صورتوں میں مجتہد کے استنباط کا کوئی دخل نہیں ہے۔ یہاں مناسب ہوگا کہ اس پس منظر میں درج ذیل اصطلاحات کی بالاختصار وضاحت کر دی جائے۔

عبارة النص۔ اشارة النص۔ دلالتہ النص۔ اقتضاء النص، ظاہر، نص، مفسر اور محکم۔ اجتہاد نبوت۔

معنی پر دلالت کی کیفیت کے اعتبار سے لفظ کی اقسام

احناف نے لفظ کی معنی پر دلالت کی کیفیت کے اعتبار سے چار اقسام بیان کی ہیں

عبارة النص، اشارة النص، دلالتہ النص، اقتضاء النص

(۱) عبارة النص کی تعریف یہ ہے۔ ھی دلالۃ الکلام علی المعنی المقصود منہ إما إصالۃ أو تبعا (۹۷)

کہ کلام اسی معنی پر دلالت کرے جو اس سے مقصود ہو خواہ بنیادی طور پر یا ثانوی طور پر جیسے قرآن حکیم کی آیت ہے وأحل اللہ البیع وحرم الربا (۹۸)

یہ آیت دو مفہوم پر دلالت کر رہی ہے۔ (۱) خریدو فروخت اور ربوا میں فرق بتانے اور ان میں مماثلت کی نفی کے لئے (۲) خریدو فروخت کی حلت اور سود کی حرمت اور یہ دونوں مفہوم مقصود ہیں لیکن پہلا مفہوم بنیادی ہے کہ یہ آیت اس قول کی تردید میں نازل ہوئی کہ خریدو فروخت تو سود جیسا معاملہ ہے یعنی دونوں حلت کے اعتبار سے یکساں ہیں، اس کو اصول فقہ کی اصطلاح میں نص کہتے ہیں اور دوسرا مفہوم ثانوی ہے کہ اس کے ذریعہ اصل مقصودی مفہوم تک رسائی ہوتی ہے، اس کو اصطلاح میں "ظاہر" کہتے ہیں

(۲) اشارة النص کی تعریف یہ ہے

ھی دلالۃ الکلام علی معنی غیر مقصود إصالۃ و تبعا، ولکنہ لازم للمعنی الذی سیق الکلام لإفادتہ (۹۹)

کہ کلام ایسے معنی پر دلالت کرے جو بنیادی یا ثانوی طور پر مقصود تو نہ ہو لیکن اس مفہوم کے ساتھ لازم ہو جس کی افادیت کے لئے کلام کا ذکر کیا گیا ہے۔

عبارة النص اور اشارة النص دونوں میں حکم، نص سے ہی ماخوذ ہوتا ہے لیکن فرق یہ ہے کہ عبارة النص میں کلام اسی مقصد کے لئے آتا ہے اور اشارة النص میں کلام اس مقصد کے لئے نہیں آتا لیکن وہ حکم کا لازمی مفہوم ہوتا ہے، اشارة النص کی دلالت کبھی تو واضح ہوتی ہے کہ تھوڑے سے غور و فکر سے سمجھ میں آجاتی ہے اور کبھی مخفی ہوتی ہے کہ کافی باریک بینی اور غوروخوض کی ضرورت پیش آتی ہے اور یوں اس میں مجتہدین کا اختلاف رائے رونما ہوجاتا ہے۔

اشارة النص کی مثال یہ ارشاد خداوندی ہے للفقراء المہاجرین الذین أخرجوا من دیارھم وأموالھم (۱۰۰)

اس آیت کی عبارۃ النص ان ضرورت مند مہاجرین کا مال فئی سے حصہ بیان کرنا ہے جن کو ان کے گھر بار اور مال متاع سے محروم کر دیا گیا جبکہ اشارۃ النص سے ثابت ہوا کہ جو لوگ مکہ مکرمہ سے ہجرت کر کے آگئے تو ان کی وہ ملکیت ان کے ہاتھ سے جاتی رہی جس کو وہ مکہ مکرمہ میں چھوڑ آئے تھے کیونکہ اس پر کفار کا غلبہ ہو گیا۔ اسی لئے اللہ نے ان کو فقراء کہا اور فقیر وہی ہوتا ہے جو مال کا مالک نہ ہو اس کو نہیں کہتے جس کا قبضہ اپنے مال پر نہ ہو۔

(۳) دلالۃ النص کی تعریف یہ ہے

ھی دلالۃ اللفظ علی ثبوت حکم المنطوق بہ للمسکوت عنہ' لاشتراکھما فی علۃ الحکم التی یمکن فھمھا عن طریق اللغۃ' من غیر حاجۃ إلی الإجتھاد الشرعی (۱۰۱)

کہ لفظ' خاموش حصہ کے لئے' بولے جانے والے حصہ کے حکم کے ثبوت پر دلالت کرے کہ دونوں حصے حکم کی اس علت میں مشترک ہیں جس کو شرعی اجتہاد کی احتیاج کے بغیر لغت کے ذریعہ سمجھنا ممکن ہے۔

خواہ خاموش حصہ' منصوص حصے کے ساتھ' علت میں مساوات کے سبب مساوی ہو یا علت میں قوت کے سبب اس سے بہتر ہو

اس کی مثال قرآن حکیم کی آیت کریمہ ہے ولاتقل لھما أف ولاتنھرھما (۱۰۲)

کہ والدین کو اف مت کہو اور نہ انہیں جھڑکو

اس میں عبارۃ النص تو اف کہنے کی حرمت پر دلالت کر رہی ہے جبکہ دلالت النص سے مار پیٹ' گالی گلوچ' قید و بند اور خوراک کی بندش کی حرمت ظاہر ہوتی ہے کہ یہ سب امور باعث اذیت ہیں۔

اس مثال میں خاموش حصہ کا حکم' منطوق حصے کے حکم سے زیادہ قوی ہے کہ اس میں علت اذیت زیادہ قوی ہے۔

اس کی دوسری مثال یہ آیت کریمہ ہے۔

إن الذین یأکلون أموال الیتامی ظلما إنما یأکلون فی بطونھم نارا (۱۰۳)

کہ جو لوگ یتیموں کا مال ازراہ زیادتی کھاتے ہیں وہ اپنے پیٹوں میں آگ کھا رہے ہیں۔

اس میں عبارۃ النص یتیموں کے مال "ظلما" کھانے کی حرمت پر دلالت کر رہی ہے جبکہ دلالۃ النص سے ان کا مال جلانے اور تباہ کرنے کی حرمت ظاہر ہوتی ہے۔ یہاں دونوں حکم مساوی ہیں۔

دلالۃ النص کا حکم حنفی نقطۂ نظر کے مطابق ہر وہ شخص جان سکتا ہے جو لغت عرب سے واقف ہو جبکہ

شافعی نقطۂ نظر سے یہ حکم اجتہادیا شرعی قیاس کے ذریعہ ہی معلوم ہو سکتا ہے، محض لغت سے واقفیت ناکافی ہے (۱۰۴)

(۴) اقتضاء النص کی تعریف یہ ہے۔

ھی دلالۃ الکلام علی مسکوت عنہ، یتوقف صدق الکلام اُوصحتہ شرعا علی تقدیرہ (۱۰۵)

کہ کلام خاموش حصے پر اس طور سے دلالت کرے کہ کلام کی سچائی یا صحت اس کا اندازہ کئے جانے پر موقوف ہو یعنی وہ حصہ اگرچہ مذکور نہیں لیکن اس کے بغیر مذکور کلام درست قرار نہیں پاتا۔

اس کی مثال حدیث نبوی ہے إنما الأعمال بالنیات (۱۰۶)

کہ یہاں "ثواب" کا لفظ مقدر ہے کہ اعمال کا ثواب نیت پر موقوف ہے اس کے بغیر جملہ کا مفہوم درست قرار نہیں پاتا کہ محض اعمال تو نیت پر موقوف نہیں۔

اسی طرح قرآن حکیم میں ارشاد ہے

واسئل القریۃ التی کنا فیھا (۱۰۷)

یہاں "اہل" کا لفظ مقدر ہے کہ اس بستی کے باشندوں سے دریافت کریں جس میں ہم تھے کہ اس کے بغیر کلام صحیح نہیں ہے۔

واضح الدلالۃ لفظ کی اقسام

معنی کے ظہور اور خفاء کے حوالہ سے لفظ کی معنی پر دلالت کی دو قسمیں ہیں۔

واضح الدلالۃ اور خفی الدلالۃ

واضح الدلالۃ وہ ہے جو اپنے معنی پر اپنے صیغہ (سانچے) کے اعتبار سے کسی خارجی امر پر توقف کے بغیر دلالت کرے اور خفی الدلالۃ وہ ہے جس کا معنی بذات خود یا کسی اور وجہ سے پوشیدہ ہو اور اپنے مفہوم کی وضاحت میں دوسرے کا محتاج ہو احناف نے واضح الدلالۃ کی چار اقسام ذکر کی ہیں۔

ظاہر۔ نص ۔ مفسر۔ محکم

(۱) ظاہر کی تعریف یہ ہے۔

هو كل لفظ او كلام ظهر المعنى المراد به للسامع بصيغته' من غير توقف على قرينة خارجية أوتامل سواء أكان مسوقا للمعنى المراد منه أم لا (۱۰۸)

یعنی ہر وہ لفظ یا کلام جس کا مرادی معنی سامع کے لئے اس کے صیغہ سے ہی ظاہر ہو جائے' قطع نظر کسی خارجی قرینہ یا غور و فکر کے' خواہ وہ کلام اسی مرادی معنی کے لئے ذکر کیا گیا ہو یا نہ ذکر کیا گیا ہو۔

اس کا حکم' اس کے متبادر مفہوم کے اعتبار سے اس پر عمل کا لازمی اور ضروری ہونا ہے سوائے اس کہ کوئی دلیل ایسی آجائے جو اس سے عدول اور انحراف کا تقاضہ کرے۔

اگر ظاہر عام ہے تو اس میں تخصیص کا اور خاص ہے تو تاویل کا احتمال ہے' اسی طرح مطلق ہونے کی صورت میں تقیید کا احتمال بھی ہوتا ہے۔

(۲) نص کی تعریف یہ ہے

هو ما ازداد وضوحا عن الظاهر بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة (۱۰۹)

یعنی وہ جس میں ایسے قرینہ کی وجہ سے زیادہ وضاحت آجائے جو متکلم کی طرف سے لفظ کے ساتھ متصل ہو اور لفظ میں اس قرینہ کے بغیر وہ چیز نہ ہو جو اس (زیادہ وضاحت) کا ظاہری طور پر تقاضہ کرے۔

نص کا حکم بھی وہی ہے جو ظاہر کا ہے کہ اس میں تخصیص' تاویل اور نسخ کی گنجائش ہے تاہم اس کے مفہوم پر عمل کرنا ضروری ہے۔ تاہم تاویل کا احتمال ظاہر میں نص کے مقابلہ میں زیادہ ہوتا ہے۔

تاویل کا مفہوم یہ ہے کہ کسی لفظ کو کسی قوی دلیل کی بنیاد پر ظاہر معنی سے ہٹا کر غیر ظاہری معنی میں استعمال کیا جائے بشرطیکہ لفظ میں اس معنی کا احتمال موجود ہو' اسی حوالہ سے مجتہدین کے درمیان اختلاف رائے بھی پیدا ہو جاتا ہے

نص اور ظاہر کی مثال یہ آیت کریمہ ہے

فأحل الله البيع وحرم الربا (۱۱۰)

یہ آیت اس حوالہ سے ظاہر ہے کہ اسمیں بیع کی حلت اور ربوا کی حرمت بیان کی گئی ہے جب کہ اس حوالہ سے نص ہے کہ اسمیں بیع و ربا کے مابین فرق کو نمایاں کیا گیا ہے اور یہی نزول آیت کا مقصد ہے۔

(۳) مفسر کی تعریف یہ ہے

هو اللفظ الذي دل على معناه أكثر وضوحا من النص والظاهر بحيث لا يحتمل التاويل والتخصيص ولكنه يقبل النسخ في عهد الرسالة (۱۱۱)

یعنی وہ لفظ جو اپنے معنی پر نص اور ظاہر سے زیادہ واضح دلالت کرے اس طور پر کہ اس میں تاویل اور تخصیص کا احتمال نہ رہے تاہم عہد رسالتہ میں اسمیں نسخ کی گنجائش تھی

جیسے آیت حد زنا میں (۱۰۰) کا عدد اور آیت حد قذف میں اسی (۸۰) کا عدد

مندرجہ بالا تعریف سے ہی اس کا حکم واضح ہے کہ اس کے حکم پر عمل کرنا اس طور سے قطعی ولازم ہے کہ اسمیں تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے۔

(۴) محکم کی تعریف یہ ہے۔

هو اللفظ الذي دل بصيغته على معناه دلالة واضحة لا تحتمل تاويلا ولا تخصيصا ولا نسخا في حال حياة النبي صلى الله عليه وسلم ولا بعد وفاته بالأولى (۱۱۲)

کہ محکم وہ ہے جو اپنے صیغہ کے ذریعہ اپنے معنی پر ایسی واضح دلالت کرے کہ تاویل، تخصیص اور نسخ کا احتمال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں اور بطریق اولی آپ کی وفات کے بعد نہ رہے۔

جیسے اسلام کے مسلمہ بنیادی عقائد، مسلمہ اخلاقی اصول مثلاً عدل، صدق، مساوات، وفاء عہد وغیرہ محکم پر بلا تردد قطعی طور پر عمل کرنا واجب ہے۔

ان اقسام کے بالمقابل خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ کی اقسام، خفی الدلالتہ سے تعلق رکھتی ہیں۔

رسول اکرم رضی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد

اللہ تعالی نے قرآن حکیم اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نازل کیا تو اگر درپیش مسئلے کا حکم قرآن حکیم میں منصوص (واضح الفاظ میں) ہو تو آپ کو قرآن حکیم کے فہم واستنباط کے لئے دیگر مجتہدین کی طرح کوئی کاوش نہیں کرنی پڑتی۔

لیکن اگر حکم قرآن حکیم میں منصوص نہ ہو تو اس صورت میں جمہور اصولیین کی رائے یہ ہے کہ آپ اجتہاد کرتے، نہ صرف یہ کہ بلکہ آپ نے اپنے صحابہ کو بھی اجتہاد کا حکم دیا اور ان کی اجتہادی آراء کی توثیق بھی کی۔

اور اگر آپ کا اجتہاد منشاالٰہی کے مطابق ہوتا تو اس پر آپ کو منجانب اللہ قائم رکھا جاتا اور اگر ایسا نہ ہوتا تو اس کی تصیح کر دی جاتی جیسا کہ غزوہ بدر میں گرفتار ہونے والے قیدیوں کے بارے میں آپ کا اجتہاد یہ تھا کہ ان سے تاوان لیکر انہیں رہا کر دیا جائے اس پر اللہ تعالی نے عتاب نازل کیا اور آپکو منشاء الٰہی سے آگاہ کیا گیا(۱۱۳) اسی طرح آپ نے ایک شخص کے عقد نکاح میں بیک وقت پھوپھی اور اسکی بھتیجی کو یا خالہ اور اس کی بھانجی کے جمع کرنے کے حکم کو قرآنی حکم یعنی دو بہنوں کو بیک وقت نکاح میں اکٹھا کرنے کی حرمت پر قیاس کیا(۱۱۴) گویا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم درپیش مسائل کا حکم مجتہد کی حیثیت سے بھی بیان کرتے ہیں گو مال کار کے حوالہ سے ان مسائل میں بھی آپ کی حیثیت شارع کی ہو جاتی ہے لیکن حکم دریافت کرتے اور بیان کرتے وقت آپ کی اجتہادی حیثیت غالب ہوتی تھی' اس وجہ سے آپ کا استحسان' استحسان مجتہد کے زمرے میں آتا ہے کہ جہاں آپ نے جلب مصلحت یا دفع مضرت اور رفع حرج کے اصول کے تحت کسی چیز کی اجازت دی یا ممانعت کی اور آپ کا عمل' بعد کے مجتہدین کے لئے اسوہ بنا جہاں تک آپ سے تعبدی اور غیر اجتہادی امور مروی ہیں تو ان کا تذکرہ استحسان کے ذیل میں محض مجاز ہوگا۔

استحسان بالاثر اور فقہی مسائل

اس امر کی وضاحت کے بعد استحسان بالاثر بھی حقیقی معنوں میں استحسان کی ایک قسم ہے۔ مناسب ہوگا کہ ان فقہی مسائل کی نشاندہی کی جائے جو استحسان بالاثر پر مبنی ہیں نیز ان میں قیاس (عام قواعد و عام نصوص سمیت) اور آثار کے تقاضوں کا موازنہ کر کے عمل استحسان کو کام میں لایا جائے' چنانچہ پہلے ان مسائل کی فہرست ملاحظہ ہو جو استحسان کی اس قسم کے ذیل میں آتے ہیں۔

استحسان بالاثر پر مبنی احکام

(۱) خفین (موزوں) پر مسح کرنا جائز ہے

(۲) جس چیز پر ٹھوس نجاست ہو' اسے زمین سے رگڑ کر پاک کرنا درست ہے

(۳) نجاست زدہ زمین' دھوپ سے پاک ہو جاتی ہے

(۴) عورت کی محاذاۃ میں ادا کی جانے والی مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی۔

(۵) نماز میں حدث پیش آنے کی صورت میں دوبارہ وضوء کر کے بنا کی جا سکتی ہے

(۶) عشری زمین سے حاصل شدہ شہد میں عشر ہے

(۷) اپنا مال صدقہ کرنے کی نذر زکوۃ کی ادائیگی سے پوری ہو جائے گی

(۸) بھول کر کھانے پینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا

(۹) حج کرنے والے کا راستہ میں انتقال ہو جائے تو وصیت کی صورت میں حج بدل کا سفر جائے انتقال سے شروع ہوگا

(۱۰) پھوپھی بھتیجی اور خالہ بھانجی کا بیک وقت ایک شخص کے عقد نکاح میں رہنا درست نہیں۔

(۱۱) میاں بیوی کے اکٹھے مرتد ہونے اور پھر مسلمان ہونے سے نکاح متاثر نہیں ہوگا

(۱۲) شوہر کی طرف سے دیئے گئے اختیار کو بیوی کی طرف سے استعمال کرنے کی صورت میں طلاق ہو جائے گی

(۱۳) مرض الموت میں طلاق دینے کی صورت میں بیوی دوران عدت وارث ہوگی۔

(۱۴) اپنے بیٹے کو ذبح کرنے کی نذر، بکری ذبح کرنے سے پوری ہوگی

(۱۵) جرم زنا کے ثبوت کے لئے مجرم کا چار مرتبہ اقرار ضروری ہے

(۱۶) دروں کی تعزیری سزا کی انتہائی حد ۳۹ درے ہیں

(۱۷) تیسری مرتبہ چوری کرنے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا

(۱۸) مالی جرمانہ کی سزا دینا جائز ہے

(۱۹) حالت جنگ میں دشمنوں کو خوراک اور کپڑے فراہم کرنا درست ہے

(۲۰) کسی چیز کا وقف کرنا درست ہے

(۲۱) خیار شرط مقرر کرنا درست ہے

(۲۲) خیار شرط کی انتہائی مدت تین دن ہے

(۲۳) بن دیکھے کسی چیز کو خریدنے کی صورت میں خیار رویت حاصل ہوگا

(۲۴) فروخت کنندہ کے لئے خیار رویت نہیں

(۲۵) بیع العینہ درست نہیں

(۲۶) بیع العرایا درست ہے

(۲۷) بیع سلم کا عقد درست ہے

(۲۸) عقد اجارہ درست ہے

(۲۹) موالاۃ کا عقد درست ہے

(۳۰) مُکرَہ سے قصاص نہیں لیا جائیگا

(۳۱) جائیداد فروخت ہونے کی صورت میں پڑوسی کے لئے حق شفعہ ثابت ہوگا

(۳۲) مشترک چیز سے فائدہ اٹھانے کیلئے باری مقرر کرنا درست ہے

(۳۳) زیادہ سے زیادہ سات افراد کی طرف سے گائے اور بھینس کی قربانی جائز ہے

(۳۴) متوفی شخص کی طرف سے قربانی کرنا درست ہے

(۳۵) احتکار ناجائز ہے

(۳۶) جنگل میں کنواں کھودنے والا حریم کا مستحق ہے

(۳۷) کسی کی ضرب کی وجہ سے مردہ جنین جننے کی صورت میں تاوان آئے گا

(۳۸) گائے اونٹ وغیرہ کی آنکھ ضائع ہونے کی صورت میں اسکا تاوان کل قیمت کا چوتھائی حصہ ہوگا

(۳۹) کسی محلہ میں نعش ملنے کی صورت میں قاتل نہ معلوم ہونے کی بنا پر اہل محلہ پر قسامت کے ساتھ دیت بھی آئے گی

(۴۰) قتل خطا وغیرہ کی دیت عاقلہ پر آئے گی

(۴۱) مرنے سے قبل وصیت کرنا درست ہے

(۴۲) مسئلہ مشترکہ میں حقیقی بھائی' ماں شریک بھائیوں کے ساتھ وارثت میں شریک ہوں گے

(۴۳) قاتل مقتول کا وارث نہیں ہوگا

(۴۴) عام لوگوں مشکلات سے فائدہ اٹھانے کیلئے کسی شخص کا بیرونی آدمی کیلئے خرید و فروخت کرنا درست نہیں

(۴۵) تلقی سلع جائز نہیں

(۴۶) اجیر مشترک اپنے پاس موجود سامان کا ذمہ دار ہے۔

فقہی مسائل میں قیاس اور استحسان بالاثر کا تقابلی مطالعہ

۱۔ خفین پر مسح کرنا جائز ہے

خفین (موزوں) پر مسح کرنا جائز ہے۔ جبکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ مسح جائز نہ ہو کیونکہ جو نجاست پانی سے زائل ہو سکتی ہے اس کو مسح دور نہیں کر سکتا۔

استحسان کی بنیاد وہ احادیث ہیں جن میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خفین پر مسح کرنے کا ذکر ہے (۱۱۵)

مجتہد کی نظر میں شارع علیہ السلام نے یہ استحسان رفع حرج کے اصول پر کیا ہے کہ ہر بار وضو کے وقت موزے اتارنے میں حرج ہے اور دین نے حرج کا ازالہ کیا ہے (۱۱۶)

۲۔ جس چیز پر ٹھوس نجاست موجود ہو' اسے زمین سے رگڑ کر پاک کیا جا سکتا ہے

اگر موزے وغیرہ کو ٹھوس نجاست لگ جائے جیسے گوبر' انسانی غلاظت وغیرہ اور یہ نجاست خشک ہو جائے تو اس کو زمین سے رگڑنے سے وہ پاک ہو جائے گا۔ یہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا قول ہے

قیاس کا تقاضہ یہ ہے اور یہ امام محمد اور امام زفر کا قول ہے کہ موزہ پاک نہ ہو کیونکہ موزے میں نجاست کے جو اجزاء داخل ہو گئے ہیں وہ خشک ہونے اور زمین کے رگڑنے سے دور نہیں ہو سکتے جیسے کپڑا وغیرہ اس طریقے سے پاک نہیں ہوتا۔

استحسان کی بنیاد حدیث ہے

فإن كان بهما أذى فليمسحهما بالارض' فإن الارض لهما طهور (۱۱۷)

(کہ اگر موزوں کو اذیت والی یعنی نجاست چیز لگ جائے تو وہ انہیں زمین سے رگڑ لے کیونکہ زمین ان دونوں کو پاک کرنے والی ہے)

مجتہد کی نظر میں شارع علیہ السلام نے اس مخفی علت کی بنیاد پر استحسان کیا ہے کہ چمڑے کی سختی کی وجہ سے بہت کم اجزائے نجاست اس میں داخل ہوتے ہیں۔ اور جو اجزاء موجود ہوتے ہیں وہ زمین کے ساتھ

رگڑنے سے زائل ہو جاتے ہیں چنانچہ علامہ مرغینانی کہتے ہیں

إن الجلد لصلابته لا يتداخله أجزاء النجاسة، إلا قليل ثم يجتذبه الجرم إذا جف، فإذا زال زال ما قام به (۱۱۸)

امام ابو یوسف سے مروی ایک روایت کے مطابق اگر تر نجاست (جیسے گوبر اور غلاظت وغیرہ) کو بھی زمین سے رگڑ کر اس طرح صاف کر لیا جائے کہ اس کا اثر باقی نہ رہے تو وہ چیز پاک ہو جائے گی اس لئے کہ لوگوں کا ابتلاء عام ہے اور مندرجہ بالا حدیث کے الفاظ بھی عام ہیں (۱۱۹)

۳۔ نجاست زدہ زمین دھوپ سے پاک ہوتی ہے

اگر زمین کو نجاست لگ جائے اور وہ دھوپ سے خشک ہو جائے اور اس کا اثر جاتا رہے یعنی رنگ، بو وغیرہ تو اس جگہ نماز پڑھی جاسکتی ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے اور یہ امام زفر اور امام شافعی کا قول ہے کہ نماز درست نہ ہو کیونکہ نجاست کو زائل کرنے والی کوئی چیز موجود نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ ایسی زمین سے تیمم جائز نہیں ہے (۱۲۰)

استحسان کی وجہ یہ اثر ہے جو ابو جعفر محمد بن علی، محمد بن حنفیہ اور ابو قلابہ سے منقول ہے

زكاة الأرض يبسها (۱۲۱)

کہ زمین کی پاکیزگی اس کے خشک ہونے میں ہے

مجتہد کی نظر میں شارع نے غالباً اس امر کو پیش نظر رکھ کر استحسان کیا ہے کہ زمین میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ اشیاء کی ماہیت تبدیل کر دے اور ماہیت کی تبدیلی سے احکام تبدیل ہو جاتے ہیں۔

تیمم کے عدم جواز پر قیاس اس لئے درست نہیں کہ گفتگو زمین کے پاک ہونے کے بارے میں ہے، پاک کرنے کی صلاحیت کے بارے میں نہیں ہے۔ اگرچہ یہ صلاحیت بھی مرور زمانہ سے عود کر آتی ہے اس لئے اس وقت تیمم بھی درست ہو گا۔

۴۔ عورت کی محاذاۃ میں اداء کی جانے والی مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی

نماز میں اگر مرد کسی عورت کے ساتھ محاذات میں آجائے اور دونوں ایک ہی نماز ادا کر رہے ہوں تو

ایسی صورت میں مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی بشرطیکہ امام نے خواتین کی امامت کی بھی نیت کی ہو۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے اور یہ امام شافعی کا قول ہے کہ مرد کی نماز فاسد نہ ہو جیسے عورت کی نماز فاسد نہیں ہوتی۔

استحسان کی وجہ حدیث ہے۔

خیر صفوف الرجال أولها وشرها أخرها' وخیر صفوف النساء أخرها وشرها أولها (۱۲۲)

محاذات کی شرائط درج ذیل ہیں

(۱) دونوں کی نماز مشترک ہو (۲) نماز رکوع و سجدہ والی ہو (۳) عورت بالغ ہو (۴) دونوں کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو (۱۲۳)

احناف نے حدیث کے اشارۃ النص سے استدلال کرتے ہوئے استحسان سے کام لیا کہ محاذاۃ' تاخیر کے حکم کی ضد ہے لہذا موجب فساد صلاۃ ہے پھرانہوں نے محاذاۃ کی حقیقت متعین کرنے کے لئے شرائط کا تعین کیا کہ اگر کسی بھی حوالہ سے تاخیر کے حکم پر عمل کی کوئی صورت رونما ہو تو نماز فاسد نہ ہوگی۔

علاوہ ازیں حرمین میں ابتلاء عام کی وجہ سے محاذات سے نماز فاسد نہیں ہوگی کہ اس کے بغیر حرج اور مشقت لازم آئے گی۔

۵۔ نماز میں حدث پیش آنے کی صورت میں دوبارہ وضو کر کے بناء کی جا سکتی ہے

نماز میں اگر کسی کو حدث پیش آجائے یعنی ناقض وضوء سبب پیش آجائے تو اسی وقت نماز سے پھر جائے' اگر امام ہے تو کسی کو قائم مقام بنا دے اور وضو کر کے وہیں سے شروع کر دے جہاں سے نماز منقطع ہوئی۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے اور یہ امام شافعی کا قول ہے کہ نئے سرے سے نماز ادا کی جائے۔ اس لئے کہ حدث' نماز کے منافی ہے اور چلنا پھرنا اور منہ پھیرنا نماز کے خاتمے کا باعث ہیں یہ اسی طرح ہے جیسے کوئی نماز میں جان بوجھ کر وضو توڑنے والا عمل کرے (۱۲۴)

استحسان کی بنیاد حدیث ہے

"من قاء أو رعف أو أمذی فی صلاته فلینصرف فلیتوضأ ولیبن علی صلاته مالم یتکلم (۱۲۵)

(جس نے قئی کی یا اس کی نکسیر پھوٹ گئی یا نماز میں مذی آگئی تو اسے چاہیئے کہ وہ وہاں سے ہٹ جائے' وضو کرے اور نماز وہیں سے شروع کرے جہاں سے ٹوٹی ہے۔ بشرطیکہ اس نے اس دوران گفتگو نہ کی ہو۔)

گویا یہاں مجتہد کی نظر میں شارع علیہ السلام نے رفع حرج اور تیسیر کے اصول کے تحت استحسان کیا کہ انسان بالخصوص مریض کو ان طبعی تقاضوں کے حوالہ سے زیادہ ابتلاء کا سامنا کرنا پڑتا ہے لہٰذا ایسی صورتحال نماز میں پیش آنے کی صورت میں بناء صلوۃ کی اجازت ہوگی۔

۶۔ عشری زمین سے حاصل شدہ شہد میں عشر ہے

اگر شہد' عشری زمین سے حاصل کیا گیا تو اس پر عشر ہے۔

قیاس کا تقاضا یہ ہے اور یہ امام شافعی کا قول ہے کہ عشر نہ ہو کیونکہ یہ ایک جاندار (مکھی) سے پیدا ہوتا ہے اور جانداروں سے پیدا شدہ اشیاء پر عشر نہیں ہوتا جیسے ریشم پر عشر نہیں کہ وہ بھی ایک جاندار (ریشم کے کیڑے) سے حاصل ہوتا ہے استحسان کی وجہ حدیث نبوی ہے۔

فی العسل العشر (۱۲۶)

دراصل مجتہد حدیث میں معقولیت معنی تلاش کرلیتا ہے تو اس پر استحسان کا اطلاق کردیتا ہے کہ شارع نے حکم عشر دیتے ہوئے غالبا اس امر کو ملحوظ رکھا ہے کہ مکھی پھولوں اور پھلوں سے رس چوستی ہے اور ان دونوں (پھولوں اور پھلوں) میں عشر ہے تو جو چیز ان سے بنتی ہے (شہد) اس میں عشر آنا چاہیئے جبکہ ریشم کا کیڑا پتوں سے غذا حاصل کرتا ہے اور پتوں میں عشر نہیں ہے لہٰذا اس سے بننے والی چیز (ریشم) میں بھی عشر نہیں (۱۲۷)

۷۔ اپنا مال صدقہ کرنے کی نذر' زکواۃ کی ادائیگی سے پوری کی جاسکتی ہے

کوئی شخص یہ نذر مانتا ہے کہ میں اپنے مال کا صدقہ کروں گا تو وہ زکواۃ ادا کرکے نذر پوری کرسکتا ہے۔ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ تمام مال صدقہ کرے کیونکہ اس کی نذر میں مال کا ذکر علی الاطلاق ہے اور

اسمیں ہر قسم کا مال شامل ہے (۱۲۸)

لیکن مجتہد نے یہ استحسان کیا کہ اللہ تعالی نے قرآن حکیم میں ارشاد فرمایا

خذمن أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها (۱۲۹)

یہاں بالاتفاق صدقہ سے مراد زکواۃ ہے لہٰذا جب کوئی شخص اپنی نذر میں صدقہ کا لفظ استعمال کرے گا تو اس سے بھی مراد زکواۃ ہوگی۔ یہ اشارۃ النص سے استدلال پر مبنی استحسان ہے۔

۸۔ بھول کر کھانے پینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا

بھولے سے کھانے پینے کے باوجود روزہ برقرار رہتا ہے۔ اس سلسلے میں قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ اس کھانے پینے سے روزہ فاسد ہو جائے کیونکہ روزہ کا رکن (یعنی اپنے آپ کو مفطرات صوم سے روک کر رکھنا) یہاں قائم نہیں رہا اور جب رکن (بنیاد) ہی موجود نہ ہو تو اصل چیز کیسے باقی رہ سکتی ہے کہ کوئی چیز بھی اپنے منافی چیز کے ساتھ برقرار نہیں رہتی جیسے طہارت' حدث کی موجودگی یا اعتکاف' بلا ضرورت مسجد سے باہر نکلنے کی صورت میں باقی نہیں رہتا۔ یہی وجہ ہے کہ نماز بھول کر کھانے پینے سے ٹوٹ جاتی ہے (۱۳۰)

لیکن یہاں شارع نے رفع حرج کے اصول کے تحت استحسان سے کام لیتے ہوئے قیاس سے عدول کیا اور روزہ باقی رہنے کا فیصلہ کیا۔ اور فرمایا۔

من نسى وهو صائم' فأكل أوشرب' فليتم صومه' فإن الله أطعمه وأسقاه (۱۳۱)

جبکہ نماز کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ اس کی ہیئت ظاہری ہے۔ جو قیام' رکوع سجود اور قعود وغیرہ پر مبنی ہے اور یہ ہیئت انسان کو یاد دلاتی رہتی ہے کہ وہ نماز میں ہے' اس لئے وہاں بھول کر کھانا پینا غیر معمولی غفلت کا اظہار ہے' جبکہ روزہ کی ہیئت باطنی ہے اور وہ یاد دلانے والی نہیں ہے (۱۳۲)

پھر نماز کی ادائیگی کا وقت محدود ہے جبکہ روزہ پورے دن پر محیط ہے جس میں بھولنے کا مواقع زیادہ ہیں اسی طرح حصول طہارت اور عمل اعتکاف ظاہری ہیئت رکھتے ہیں اس لئے ان پر روزہ کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

۹۔ حج کرنے والے کا راستہ میں انتقال ہو جائے اور حج کی وصیت کر جائے تو وصیت پر

عملدر آمد' اس جگہ سے ہو گا جہاں انتقال ہوا

ایک شخص نے حج کی ادائیگی کے لئے سفر شروع کیا' راستہ میں اس کا انتقال ہو گیا تاہم انتقال سے قبل اس نے حج بدل کی وصیت کر دی۔ تو ایسی صورت میں سفر حج وہیں سے شروع ہو گا جہاں اس کا انتقال ہوا۔ یہ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے

قیاس کا تقاضہ یہ ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ اس کا سفر ابتداء سے شروع ہونا چاہیئے کیونکہ دنیوی احکام کے اعتبار سے سفر کی موجود مقدار کالعدم ہو چکی ہے کیونکہ انسان کا ہر عمل' وفات کے ساتھ ہی ختم ہو جاتا ہے

درج ذیل حدیث میں صرف تین قسم کے اعمال کو مستثنیٰ کیا گیا ہے

إذامات ابن آدم انقطع عمله إلامن ثلاث' صدقة جارية أوعلم ينتفع به أو ولد صالح يدعوله (۱۳۳)

(جب کوئی انسان انتقال کرتا ہے تو سوائے تین صورتوں کے اس کے اعمال منقطع ہو جاتے ہیں۔ صدقہ جاریہ یا وہ علم جس سے فائدہ حاصل کیا جائے یا نیک اولاد جو اس کے لئے دعا کرے) اور یہ سفر ان تین میں بھی شامل نہیں۔

وصیت کا نفاذ' دنیوی احکام سے تعلق رکھتا ہے۔ لہٰذا متوفی کی وصیت کا نفاذ اسی صورت میں ہو گا کہ اس کے گھر سے سفر حج شروع کیا جائے گویا کہ اس کا اپنے وطن سے نکلنا وجود میں ہی نہیں آیا تھا۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس کا سفر کالعدم نہیں ہوا یہی وجہ ہے کہ اس پر اجر و ثواب کا وعدہ کیا گیا ہے

ارشاد خداوندی ہے ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله (۱۳۴)

اور ارشاد نبوی ہے۔ من خرج حاجافمات كتب له أجر الحج إلى يوم القيامة (۱۳۵)

لہٰذا جب اس کا سفر باطل نہیں ہوا تو وصیت اسی جگہ سے معتبر ہو گی جہاں اس کا انتقال ہوا ہے

میں اجر و ثواب کے نقطہ نظر سے یہ سفر اپنے اندر معنویت رکھتا ہے

جبکہ یہاں اشارۃ النص یہ ہے کہ دنیوی لحاظ سے سفرِ حج شروع کئے جانے کے بعد کالعدم نہیں ہوتا حتی کہ مرنے کے بعد اس سفر پر باقی سفر کو قائم رکھا جائیگا' لہٰذا وصیت کے نفاذ میں یہ امر ملحوظ رہے گا کہ جہاں تک متوفی عمل انجام دے چکا تھا اس کے بعد سے اس عمل کو اختیار کر کے پایہ تکمیل تک پہنچایا جائے۔ گویا مجتہد نے اشارۃ النص سے دنیا کے سفرِ حج کی بابت استحسان سے کام لیا۔ یہاں یہ امر ملحوظ خاطر رہنا چاہئے کہ فی زمانہ جائے انتقال سے سفر کرنا کئی پیچیدگیوں کا حامل ہے لہٰذا قیاس کے تقاضے پر بوجہ مصلحت عمل کیا جانا مناسب ہوگا

۱۰۔ پھوپھی بھتیجی اور خالہ بھانجی کو بیک وقت ایک شخص کے عقد نکاح میں رہنا درست نہیں

کوئی شخص اپنے عقد نکاح میں بیک وقت دو ایسی خواتین کو نہیں رکھ سکتا جن کے درمیان پھوپھی بھتیجی یا خالہ بھانجی کا رشتہ ہو۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس میں کوئی حرج نہ ہو کیونکہ قرآن حکیم میں محرمات کے ذکر کے بعد یہ کہہ کر تمام خواتین سے نکاح کی اجازت دی گئی ہے

وأحل لکم ماوراء ذلکم أن تبتغوا بأموالکم (۱۳۷)

استحسان کی وجہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے

لاتنکح المرأۃ علی عمتھا ولا علی خالتھا ولا علی ابنۃ أخیھا ولا علی ابنۃ أختھا (۱۳۸)

اور آپ نے یہ استحسان اس مصلحتہ کی بنیاد پر کیا کہ یہ رشتے صلہ رحمی کے ہیں جبکہ رشتہ نکاح میں اکٹھا ہونے سے سوکن ہونے کی بنا پر ان میں قطع رحمی پیدا ہوگی چنانچہ اسی حوالہ سے احناف نے یہ اصول وضع کیا ہے۔

لایجمع بین امراتین لو کانت إحداھا رجلالم یجزلہ أن یتزوج بالأخری (۱۳۹)

کہ ایسی دو عورتوں کو بیک وقت نکاح میں جمع کرنا درست نہیں کہ اگر ان میں سے ایک کو مرد فرض کیا جائے تو اس کے لئے دوسری سے نکاح کرنا درست نہ ہو۔

۱۱۔ میاں بیوی کے بیک وقت مرتد ہونے اور پھر مسلمان ہونے سے نکاح فاسد نہیں ہو گا

اگر میاں بیوی بیک وقت مرتد ہو جائیں ' پھر اکٹھے مسلمان ہو جائیں تو ان کا نکاح بدستور قائم رہے گا
قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ نکاح کالعدم ہو جائے کیونکہ کسی ایک شریک حیات کے مرتد ہونے سے نکاح قائم نہیں رہتا تو دونوں کے ارتداد سے بھی نکاح کالعدم ہونا چاہیئے۔ یہ امام زفر کا موقف ہے
استحسان کی وجہ عمل صحابہ ہے کہ بنو حنیفہ مرتد ہو گئے تھے پھر دوبارہ دائرہ اسلام میں داخل ہو گئے صحابہ نے انہیں نکاح کی تجدید کا حکم نہیں دیا تھا گویا انہوں نے اس معاملہ میں استحسان کیا کہ دونوں (زوجین) کی اسلام اور ارتداد کے حوالہ سے یکساں حالت رہی ہے جبکہ کسی ایک کے مرتد ہونے کا معاملہ اس سے مختلف ہے کہ وہاں زوجین کے درمیان اختلاف دین پیدا ہو جاتا ہے (۱۴۰)
ڈاکٹر مصطفیٰ دیب البغا نے اس مسئلے کو استحسان بالاجماع میں شمار کیا ہے (۱۴۱)

۱۲۔ شوہر کی طرف سے دیئے گئے اختیار کو استعمال کرنے سے طلاق ہو جائے گی

اگر شوہر نے بیوی سے کہا اختاری (اپنا اختیار استعمال کرو) بیوی نے جواب میں کہا میں اپنے آپکو اختیار کرتی ہوں تو طلاق ہو جائے گی۔
قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ طلاق واقع نہ ہو کیونکہ یہ محض وعدہ ہے اگر مقصود مستقبل کا زمانہ ہے اور اگر حال کا زمانہ ہے تو اس میں وعدہ کا احتمال ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے شوہر کہے اپنے آپکو طلاق دیدو اور وہ کہے میں اپنے آپکو طلاق دوں گی تو اس صورت میں طلاق نہیں ہوتی۔
استحسان کی وجہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے کہ جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا اختیار استعمال کرنے کی اجازت دی تو انہوں نے کہا۔
"لابل اختار اللہ ورسولہ (۱۴۲) (نہیں بلکہ میں اللہ اور اس کے رسول کو اختیار کرتی ہوں)
اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ان کی جانب سے بطور جواب کے معتبر جانا' اسی بنا پر مجتہد نے اشارۃ النص سے استدلال کرتے ہوئے استحسان کیا ہے کہ اختار نفسی کا صیغہ زمانہ حال کے لئے

حقیقت اور زمانہ مستقبل کے لئے مجاز کے طور پر استعمال ہوتا ہے جیسے کلمہ شہادت (کہ اس کا مفہوم ہے کہ میں توحید خداوندی اور رسالت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی گواہی دیتا ہوں) اور گواہی کی ادائیگی (میں گواہی دیتا ہوں) میں حال کا مفہوم معتبر ہوتا ہے جبکہ "میں اپنے آپکو طلاق دیتی ہوں" کا جملہ اس کے برعکس ہے کہ اس کا زمانہ حال پر محمول کرنا مشکل ہے اس لئے کہ وہ موجود حالت کی حکایت نہیں کیونکہ طلاق دینا زبان کا فعل ہے، دل کا نہیں کہ زبان اس کی کیفیت بیان کرے۔ جبکہ "میں اپنے آپکو اختیار کرتی ہوں" کا جملہ ایسا نہیں ہے بلکہ وہ موجودہ حالت کی حکایت ہے کہ وہ اپنے دل میں موجود کیفیت کا حال بیان کر رہی ہے۔

چنانچہ الھدایہ کے الفاظ ملاحظہ ہوں۔

إن هذه الصيغة حقيقة فی الحال، فتجوز فی الاستقبال كما فی كلمة الشهادة واداء الشهادة، بخلاف قولها "اطلق نفسی"، لانه تعذر حمله على الحال، لأنه ليس بحكاية عن حالة قائمة، ولا كذلک قولها "أنا أختار نفسی" لانه حكاية عن حالة قائمة، وهو اختيارها نفسها (۱۴۳)

۱۴۔ مرض الموت میں طلاق دینے کی صورت میں بیوی دوران عدت وارث ہو گی

اگر کوئی شخص، مرض الموت میں اپنی بیوی کو طلاق دیدیتا ہے اور پھر اس کا انتقال ہو جاتا ہے تو بیوی اس کی وارث ہو گی بشرطیکہ اس کی عدت مکمل نہ ہوئی ہو۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ وارث نہ ہو کیونکہ طلاق کی وجہ سے رشتہ زوجیت منقطع ہو چکا ہے چنانچہ اگر وہ زمانہ صحت میں طلاق دیتا اور عورت کی عدت کے دوران کسی حادثہ کا شکار ہو کر مرجاتا تو اس صورت میں عورت وارث نہ ہوتی۔ یہ موقف امام شافعی کا ہے۔

استحسان کی وجہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا فیصلہ ہے کہ انہوں نے تماضر بنت اصبغ کو حضرت عبدالرحمان بن عوف کا وارث قرار دیا تھا جب انہوں نے مرض الموت میں طلاق دی اور دوران عدت انتقال کر گئے تھے

اور یہ فیصلہ مصلحت کی بنیاد پر تھا کہ مرض الموت میں ورثا کا حق اپنے مورث کے مال سے متعلق ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ اس کو ایک تہائی سے زائد مال کی وصیت کرنے سے منع کر دیا گیا ہے اور بیوی بھی ورثا

میں سے ہے جس کا حق شوہر کے مال سے وابستہ ہو گیا ہے اور اب وہ اس کو اس کے حق سے محروم کرنا چاہتا ہے لہٰذا یہ عمل نافذ نہیں ہو گا اور عدت کی شرط اس بنا پر ہے کہ یہ گذشتہ نکاح کے اثرات میں سے ہے اسی وجہ سے وہ اس دوران دوسرا نکاح نہیں کر سکتی۔

صحابہ کرام میں سے یہی موقف حضرت عمرؓ حضرت عبداللہ بن عمر اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا ہے (۱۴۴)

بعض حضرات کے ہاں یہ استحسان بالا جماع کی مثال ہے لیکن امام شافعی کے اختلاف رائے کے سبب اس کو استحسان بالا جماع کی مثال قرار دینا درست نہیں۔

یہاں مرض سے مراد وہ صورت ہے جس میں ہلاکت کا اندیشہ غالب ہو جیسے کوئی صاحب فراش ہو اور اپنی ضروریات پوری کرنے سے صحیح طور پر قادر نہ ہو۔ یا وہ شخص جو میدان میں مبارزت (دوبدو لڑائی) کے لئے نکلتا ہے یا وہ شخص جس کو قصاص یا رجم میں قتل کے لئے لایا جاتا ہے۔ تاہم کوئی قلعہ میں محصور ہو یا جنگ کی صف ہو تو اس حالت میں اس کی طلاق، طلاق الفار (بھگوڑے کی طلاق) شمار نہیں ہو گی (۱۴۵)

اس سلسلے میں علامہ مرغینانی کہتے ہیں

إن الزوجية سبب إرثها في مرض موته، والزوج قصد إبطاله، فيرد عليه قصده بتأخير عمله إلى زمان انقضاء العدة دفعا للضرر عنها، وقد أمكن، لأن النكاح في العدة يبقى في حق بعض الآثار فجاز أن يبقى في حق إرثها عنه (۱۴۶)

۱۴۔ اپنے بیٹے کو ذبح کرنے کی نذر، بکری ذبح کرنے سے پوری ہو گی

کسی شخص نے نذر مانی کہ وہ اپنے بیٹے کو قربان کر دے گا تو اس پر ایک بکری کی قربانی لازم ہو گی قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس پر کچھ لازم نہ ہو کہ اس نے غیر مباح چیز کی نذر مانی ہے

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے

ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا (۱۴۷)

تو مجتہد نے اس کے اشارۃ النص سے استدلال کرتے ہوئے یہ استحسان کیا کہ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے اوپر عائد بیٹے کی قربانی کے حکم کو اللہ تعالیٰ کے ارشاد کی روشنی میں بکری ذبح کر کے پورا کیا تو بیٹے کی قربانی کی نذر پوری کرنے کی صورت بکری ذبح کرنے میں متعین ہو جاتی ہے (۱۴۸)

۱۵۔ جرم زنا کے ثبوت کے لئے مجرم کا چار مرتبہ اقرار ضروری ہے

جرم زنا کے لئے چار مرتبہ اقرار ضروری ہے ورنہ جرم ثابت نہیں ہوگا اور سزا نافذ نہیں کی جائے گی۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے اور یہ امام شافعی کا قول ہے ایک مرتبہ اقرار کافی ہو جیسا کہ دیگر تمام معاملات میں ایک مرتبہ اقرار پر ہی فیصلے صادر کئے جاتے ہیں۔

استحسان کی وجہ حدیث ماعز ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت تک سزا نافذ نہیں کی جب تک کہ ان کی جانب سے چار مرتبہ اقرار نہیں کیا گیا (۱۴۹)

گویا مجتہد کی نظر میں شارع علیہ السلام نے اقرار کو شہادۃ پر قیاس کر کے استحسان کیا ہے کہ جس طرح چار گواہوں کی عینی شہادت کے بغیر جرم زنا ثابت نہیں ہوتا اسی طرح چار اقراروں کے بغیر جرم زنا ثابت نہیں ہوگا کہ جب اس معاملہ میں شہادت کا نصاب عام معمول سے ہٹ کر ہے تو اقرار کا نصاب بھی معمول سے ہٹ کر ہوگا علامہ مرغینانی کہتے ہیں

إن الشهادة اختصت فيه بزيادة العدد، فكذا الإقرار إعظاما لأمر الزنا، وتحقيقا لمعنى الستر (۱۵۰)

۱۶۔ دروں کی تعزیری سزا کی انتہائی حد ۳۹ درے ہیں

دروں کی تعزیری سزا کی زیادہ سے زیادہ حد ۳۹ درے ہیں یہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا موقف ہے

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ ۷۹ درے ہوں کیونکہ حدیث میں الفاظ ہیں۔

من بلغ حدا في غير حد فهو من المعتدين (۱۵۱)

(جو شخص حدود کے علاوہ کسی اور معاملہ میں حد کی مقدار تک پہنچ گیا تو وہ حدود شریعت سے تجاوز کرنے والوں میں سے ہے) اور کم سے کم حد، حد قذف ہے۔ جس میں آزاد شخص کو ۸۰ دروں کی سزا دی جاتی ہے اور انسانوں میں آزادی ہی اصل چیز ہے اس لئے اس بنیاد پر انتہائی تعزیری سزا ۷۹ درے ہوتے ہیں۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ کم سے کم حد، غلام کے لئے مخصوص حد قذف ہے اور وہ ۴۰ درے ہیں

اس لئے آخری تعزیری سزا ۳۹ درے ہوتے ہیں ۷۹ درے تسلیم کرنے کی صورت میں حد سے تجاوز کرنا لازم آتا ہے کیونکہ غلام کی سزا بھی حد کہلاتی ہے (۱۵۲)

جیسا کہ قرآن حکیم میں ارشاد ہے۔ فإذا أحصن فإن أتين بفاحشہ فعليهن نصف ماعلى المحصنات من العذاب (۱۵۳)

(جب وہ (باندیاں) شادی شدہ ہوں اور پھر وہ بدکاری کی مرتکب ہوں تو ان پر آزاد عورتوں کی سزا کا نصف ہوگا)

گویا مجتہد نے اشارۃ النص سے استدلال کرتے ہوئے استحسان کیا کہ تعزیری سزا اگر درے مارنے کی صورت میں ہوگی تو وہ ۳۹ درے سے زائد نہیں ہوگی کیونکہ ۴۰ درے غلام و باندی کے لئے حد کی حیثیت رکھتے ہیں

۱۷۔ تیسری مرتبہ چوری کرنے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا

ایک شخص نے چوری کا ارتکاب کیا تو اس کا دایاں ہاتھ کاٹ دیا گیا دوسری مرتبہ چوری پر اس کا بایاں پاؤں کاٹ دیا گیا اب اگر یہ شخص تیسری مرتبہ چوری کا ارتکاب کرے گا تو اس کا بایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا

قیاس کا تقاضہ یہی ہے کہ اس کا بایاں ہاتھ کاٹ دیا جائے کہ اس نے قابل حد' چوری کے جرم کا ارتکاب کیا ہے جیسے گذشتہ چوریوں پر اس کا دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں کاٹ دیا گیا تھا۔ اور یہ امام شافعی کا موقف ہے۔

استحسان کی بنیاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے جس میں انہوں نے مصلحت کو پیش نظر رکھا کہ بائیں ہاتھ کو جسم سے علیحدہ کرنے کی صورت میں وہ شخص ہاتھوں سے کام لینے کی صلاحیت سے بالکلیہ محروم ہو جائیگا اور اسے حرج و تنگی پیش آئے گی اور حد کا مقصد تنبیہہ کرنا ہے کسی چیز کو تلف کرنا نہیں ہے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا ارشاد گرامی ہے

إني لأستحي من الله تعالى أن لا أدع لها يداً يأكل بها ويستنجي بها' ورجلا يمشي عليها (۱۵۴)

اسکے علاوہ ایسی صورت کم ہی وقوع پذیر ہوتی ہے اور تنبیہہ ایسے امور میں ہوتی ہے جو زیادہ وقوع

پذیر ہوں۔

علامہ مرغینانی نے اس پر اجماع کے انعقاد کا ذکر کیا ہے۔ مگر امام شافعی کے اختلاف کے سبب اس مثال کو استحسان بالا جماع کے ضمن میں ذکر نہیں کیا گیا۔

علامہ مرغینانی زیر بحث مسئلے میں کہتے ہیں

إنہ اهلاک معنی لمافیہ من تفویت جنس المنفعۃ، ولأنہ نادر الوجود، فالزجر فیما یغلب (۱۵۵)

۱۸۔ مالی جرمانہ کی سزا دینے کی اجازت ہے

اسلامی حکومت یا ادارے کے لئے اس بات کی گنجائش ہے کہ وہ کسی قانون یا ضابطے کیخلاف ورزی پر اس کے مرتکب شخص سے کوئی متعینہ رقم بطور جرمانہ وصول کرے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ رقم کی وصولی درست نہ ہو کیونکہ کسی شخص کا مال اس کی رضامندی کے بغیر لینا درست نہیں ہے

استحسان کی وجہ حدیث نبوی اور آثار صحابہ ہیں جن میں آپ نے اور صحابہ نے جرائم پیشہ لوگوں کو جرائم سے باز رکھنے کے لئے مالی جرمانہ کی وصولی کی اجازت دی ہے گویا آپ نے مصلحۃ کی بنیاد پر استحسان کیا۔ آپ کا ارشاد ہے

من أعطی مالہ موتجرا فلہ أجرھا فمن منعھا فانا أخذھا وشطر مالہ غرمۃ من غرمات ربنا الخ (۱۵۶)

(جو شخص اپنا مال اجر کی نیت سے دے گا تو اس کے لئے اس کا اجر ہے اور جو زکواۃ کی ادائیگی سے باز رہا تو میں وہ زکواۃ بھی وصول کروں گا اور اس کے مال کا کچھ حصہ بھی بطور تاوان لوں گا جو ہمارے پروردگار کی جانب سے ہوگا تاہم اس میں سے کچھ بھی میرے آل کے لئے حلال نہیں ہوگا)

چنانچہ حضرت عمر فاروق اور حضرت علی رضی اللہ عنہما نے زکواۃ نادہندہ افراد سے مالی جرمانہ وصول بھی کیا

اسی طرح رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص پر تاوان دوگنا کر دیا تھا جس نے درختوں پر لگے پھلوں کی چوری کی تھی، اسی طرح اس شخص پر جس نے مویشیوں کو اپنی مخصوص جگہ (مراح) پہنچنے سے قبل چوری کر لیا تھا۔

نیز آپ نے حرم مدینہ میں شکار کرنے والے کے سامان کو اس شخص کے لئے مباح قرار دیا جو اسے حاصل کرلے

علاوہ ازیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان بھوکے غلاموں کے آقا پر تاوان دوگنا کر دیا تھا جنھوں نے ایک اعرابی کی اونٹنی چوری کی تھی اسی طرح اس شخص سے دوگنا تاوان وصول کیا جس نے راستے میں پڑی گمشدہ چیز کو چھپالیا تھا (۱۵۷)

۱۹۔ حالت جنگ میں دشمنوں کو خوراک اور کپڑے فراہم کرنا درست ہے

اہل حرب کو خوراک اور کپڑے فراہم کرنے کی اجازت ہے

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ جیسے اہل حرب کو اسلحہ کی فراہمی کی اجازت نہیں ہے اسی طرح خوراک اور کپڑوں کا فراہم کرنا درست نہ ہو کیونکہ اس طرح انہیں تقویت حاصل ہو گی اور وہ مسلمانوں کے خلاف آمادہ جنگ ہوں گے۔

استحسان کی وجہ حدیث ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ثمامہ کو حکم دیا کہ وہ اہل مکہ کو خوراک فراہم کریں حالانکہ یہ لوگ آپ کے مقابلہ میں حالت جنگ میں تھے واضح رہے کہ جب کفار مکہ نے ثمامہ کو طعنہ دیا تھا کہ وہ صابی ہو گیا ہے تو ثمامہ نے حلفیہ کہا کہ وہ صابی نہیں ہوئے بلکہ اسلام قبول کر لیا ہے اور ساتھ ہی کہہ دیا کہ بخدا اب تمہارے پاس یمامہ سے ایک دانہ نہیں آئے گا' چنانچہ اپنے شہر جا کر غلہ بھیجنے سے منع کر دیا۔ یہاں تک کہ قریش نے آپ سے رشتہ داری کا واسطہ دیکر کہا کہ آپ ثمامہ کو حکم دیں کہ وہ ان کا راستہ چھوڑ دے۔ اس پر آپ نے ثمامہ کو مذکورہ بالا حکم دیا (۱۵۸)

مجتہد کی نظر میں شارع نے مصلحت ناس کی بنیاد پر استحسان کیا کہ دنیا کا ہر انسان ضروریات زندگی کا استحقاق رکھتا ہے اور یہ ذمہ داری اللہ تعالی نے خود لی ہے کہ وہ کافر کو بھی متاع قلیل (متاع دنیا) دے گا چنانچہ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اہل ایمان کے لئے رزق کی دعا کی تو اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا

وأما من كفر فأمتعه قليلا ثم أضطره إلى عذاب النار فبئس المصير (۱۵۹)

۲۰۔ کسی چیز کو وقف کرنا درست ہے

کسی چیز کو وقف کرنا درست ہے یعنی وہ چیز وقف کرنے والے کی ملکیت میں تو رہے مگر اس کے فوائد مستقل طور پر اللہ کی راہ میں پیش کر دیئے جائیں کہ عامتہ الناس اس سے استفادہ کرنے لگیں۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ درست نہ ہو کیونکہ وقف کردہ چیز کے فوائد تو غیر موجود ہیں اور معدوم چیز کا صدقہ کرنا درست نہیں (۱۶۰)

استحسان کی وجہ حدیث نبوی ہے کہ جب حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے ثمغ نامی زمین صدقہ کرنا چاہی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

تصدق بأصلها لایباع ولا یورث ولا یھب (۱۶۱)

مجتہد کی نظر میں شارع علیہ اسلام نے وقف کنندگان کی اخروی مصلحت اور عامتہ الناس کی عمومی مصالح کی بنیاد پر استحسان کرتے ہوئے اس کی اجازت دی تاکہ وقف کنندگان کے لئے صدقہ جاریہ بنے اور دیگر افراد اپنی ضروریات کی تکمیل کے لئے بغیر کسی دباؤ کے وقف کردہ چیز سے استفادہ کریں' اسی بنا پر اس پر صحابہ کا اجماع بھی ہو گیا

یوں یہ استحسان بالاجماع کی بھی مثال ہے

۲۱۔ خیار شرط درست ہے

خرید و فروخت میں خیار شرط طے کرنا درست ہے

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ خیار شرط درست نہ ہو کیونکہ یہ عقد کے تقاضے کے منافی ہے عقد کا تقاضہ یہ ہے کہ فریقین میں جو طے پا جائے وہ حتمی اور لازم ہو۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دھوکہ دہی سے بچانے اور معاملہ کے تمام پہلوؤں کا جائزہ لینے کے لئے استحسان کرتے ہوئے خیار شرط کی اجازت دی تاکہ ناتجربہ کار افراد کو دھوکہ نہ دیا جاسکے 'گویا رفع حرج اس کی بنیاد ہے چنانچہ حبان بن منقذ بن عمرو انصاری کو جب خرید و فروخت میں دھوکہ دیا جانے لگا تو آپ نے ان سے ارشاد فرمایا

إذا بایعت فقل لاخلابة ولی الخیار ثلاثة ایام (۱۶۲)

(جب خرید و فروخت کرو تو کہہ دو کوئی دھوکہ نہیں اور مجھے تین دن کا اختیار ہے)

علامہ مرغینانی کہتے ہیں۔

إن الخيار إنما شرع للحاجة إلى التروي لينتفع الغبن (۱۶۳)

۲۲۔ خیار شرط کی مدت زیادہ سے زیادہ تین دن ہے

خیار شرط کی مدت تین دن ہے

خیار شرط جن کے ہاں (امام محمد) خلاف قیاس نہیں ہے' ان کے ہاں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ فریقین اس کے لئے جتنی مدت مقرر کرنا چاہیں اس کی گنجائش ہے۔ اس لئے کہ اس خیار کا مقصد معاملہ پر غور و فکر کا موقع مہیا کرنا ہے جس کے لئے کوئی بھی مناسب مدت مقرر کی جاسکتی ہے۔ یہ معاملہ ایسا ہی ہے جیسے ثمن کی ادائیگی کے لئے کوئی وقت مقرر کرنا کہ وہ فریقین کی صوابدید پر ہے اگرچہ ایسا کرنا عقد کے تقاضے کے خلاف ہے کہ ثمن کی فوری ادائیگی ضروری ہے لیکن ضرورت کی وجہ سے اس میں ادھار کی اجازت دی گئی ہے۔

استحسان کی وجہ حدیث حبان بن منقذ ہے کہ اس میں تین دن کا ذکر ہے شارع علیہ السلام نے رفع حرج کے لئے تین دن کی مدت مقرر کی ہے جیسے شرعی سفر کے لئے تین شب و روز کا سفر متعین کیا گیا ہے کہ اسپر تخفیفی احکام وارد ہوں گے

پھر تین دن اس حوالہ سے بھی موزوں ہیں کہ ایک دن معاملہ کی خوبیوں پر سوچ بچار کے لئے دوسرا دن اس کے نقائص پر غور کرنے کے لئے اور تیسرا دن ان کے مابین موازنہ اور نتیجہ تک پہنچنے کے لئے کافی ہے پھر زیادہ مدت کم مدت کی مانند نہیں ہوا کرتی۔ اس معاملہ کو ثمن میں تاجیل پر قیاس کرنا درست نہیں اس لئے کہ وہاں مدت اس لئے مقرر کی جاتی ہے کہ وہ ادائیگی پر قادر ہو سکے اور اس کا تعلق کسب اور محنت سے ہے جو ہر مدت میں حاصل نہیں ہو سکتی بلکہ اس کے لئے بسا اوقات زیادہ عرصہ کی ضرورت ہوتی ہے جس کے لئے فریقین باہمی اتفاق رائے کر سکتے ہیں (۱۶۴)

امام ابو یوسف کے ہاں خیار شرط اگرچہ خلاف قیاس ہے لیکن حضرت ابن عمر کی روایت کے مطابق چونکہ انہوں نے دو ماہ تک کے لئے شرط خیار کی اجازت دی تھی اس لئے وہ تین دن سے زیادہ مدت کے

قائل ہیں۔

۲۳۔ بن دیکھے کسی چیز کے خریدنے کی صورت میں خیار رویت حاصل ہو گا

جس نے کوئی ایسی چیز خریدی ہے جسے اس نے دیکھا نہ ہو تو خرید و فروخت کا یہ معاملہ درست ہے اور اس شخص کے لئے خیار رویت ہو گا کہ جب دیکھے تو خواہ اسے پورے ثمن پر لے لے یا اسے واپس کر دے۔

قیاس کا تقاضا یہ ہے اور یہ امام شافعی کا قول ہے کہ عقد بالکل درست نہ ہو اس لئے کہ بیع میں جہالت ہے

استحسان کی وجہ حدیث نبوی ہے

من اشتری شیئالم یرہ فلہ الخیار إذا رأہ (۱۶۵)

(جس نے ایسی چیز خریدی جسے اس نے نہ دیکھا ہو تو اسے اختیار ہے جب وہ اسے دیکھ لے۔)

مجتہد کی نظر میں شارع علیہ السلام نے حصول مصلحت کے لئے استحسان کیا ہے کہ ایک طرف بن دیکھے چیز خریدنے کی اجازت دی ہے تو دوسری طرف نہ دیکھنے کے سبب مبیع میں جہالت کا جو مسئلہ ہے تو خیار رویت کی مشروعیت کی وجہ سے وہ باعث نزاع نہ رہا اس لئے کہ اسے خرید شدہ چیز پسند نہیں آئے گی تو اسے واپس کر دے گا یہ ایسا ہی ہے جیسے مشاہدے میں آنے والی چیز جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہو میں وصف کی جہالت، خرید و فروخت کے معاملے میں رکاوٹ نہیں بنتی

چنانچہ علامہ مرغینانی کہتے ہیں

إن الجہالۃ بعدم الرؤیۃ لاتفضی إلی المنازعۃ، لأنہ لولم یوافقہ یردہ، فصار کجہالۃ الوصف فی المعاین المشار إلیہ (۱۶۶)

۲۴۔ فروخت کنندہ کے لئے خیار رویت نہیں ہے

کسی شخص نے ایسی چیز فروخت کر دی جس کو اس نے نہ دیکھا ہو تو اس کے لئے خیار رویت نہیں ہے

قیاس کا تقاضہ یہ ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کا پہلا قول (مرجوع عنہ) تھا کہ اسے خیار حاصل ہو جیسے اسے

خیار عیب اور خیار شرط حاصل ہیں ۔ اس لئے کہ عقد کا لازم ہونا اس حیثیت سے کہ ملکیت ختم ہو رہی ہے یا کسی چیز کی ملکیت ثابت ہو رہی ہے پوری رضامندی سے وابستہ ہے اور یہ ایسی صورت میں ممکن ہے جب بائع کو مبیع کے تمام اوصاف کا علم ہو اور یہ دیکھنے سے ہی ہو گا لہذا ایسی صورت میں فروخت کنندہ اپنی ملکیت کے خاتمے پر رضامندی نہیں اس لئے بن دیکھے چیز کی فروخت لازم نہیں ہو گی (۱۶۷)

استحسان کی وجہ یہ روایت ہے کہ حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ نے بصرہ میں ایک زمین حضرت طلحہ بن عبیداللہ کو فروخت کی تو حضرت طلحہ سے کہا گیا کہ آپ کو دھوکہ ہوا تو انہوں نے کہا مجھے خیار ہے کیونکہ میں نے بن دیکھے زمین خریدی۔ اسی طرح حضرت عثمان سے کہا گیا کہ آپ کو دھوکہ ہوا تو انہوں نے کہا مجھے خیار ہے کیونکہ میں نے بن دیکھے زمین فروخت کر دی اس پر دونوں نے حضرت جبیر بن مطعم کو حکم (فیصل) بنایا تو انہوں نے حضرت طلحہ کے لئے خیار رویت کا فیصلہ کیا اور یہ فیصلہ صحابہ کی موجودگی میں ہوا (۱۶۸)

مجتہد کی نظر میں حضرت جبیر بن مطعم نے اس بنیاد پر استحسان کیا کہ عام طور پر خریدار کو خریدی ہوئی چیز دیکھنے کی ضرورت ہوتی ہے فروخت کنندہ کو نہیں اس لئے خریدار سے رفع حرج کے لئے خیار رویت کی مشروعیت ہے جبکہ فروخت کنندہ کو کوئی حرج لاحق نہیں ۔ اسی لئے حدیث نبوی میں بھی خریدنے کے حوالہ سے ہی خیار رویت کا ذکر ہے

۲۵۔ بیع العینہ درست نہیں

کسی شخص نے ایک ہزار روپے نقد یا ادھار پر ایک چیز پر فروخت کی اور خریدار نے اس کو اپنی تحویل میں لے لیا پھر وہ خریدار سے رقم وصول کرنے سے قبل اسے پانچ سو روپے خرید لیتا ہے تو یہ درست نہیں ہے ۔ اس کو اصطلاح میں بیع العینہ کہا جاتا ہے

قیاس کا تقاضہ یہ ہے اور یہ امام شافعی کا قول ہے کہ دوسری بار کی خرید و فروخت بھی درست ہے اس لئے کہ خریدار کی ملکیت قبضہ کی وجہ سے مکمل ہو چکی تھی اب اس کا پرانے فروخت کنندہ یا کسی اور کو فروخت کرنا درست ہے یہ معاملہ ایسا ہی ہے جیسے وہ اس چیز کو اسی قیمت پر یا زائد قیمت پر یا سامان کے بدلہ میں فروخت کنندہ کو فروخت کر دے تو وہ درست ہے۔

استحسان کی وجہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول ہے کہ جب ایک خاتون نے حضرت زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے ایک چیز آٹھ سو کی خرید کر انہیں چھ سو میں بیچ دی تو فرمایا کہ تم نے بری خرید و فروخت کی اور زید بن ارقم تک پیغام پہنچا دو کہ اگر انہوں نے توبہ نہ کی تو اللہ تعالیٰ' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں ادا کردہ ان کے حج اور جہاد کو ضائع کردے گا (۱۶۹)

اس کی وجہ علامہ مرغینانی یہ بتاتی

إن الثمن لم يدخل في ضمانه' فإذا وصل إليه المبيع ووقعت المقاصة' بقي له فضل خمس مائة' وذلک بلا عوض (۱۷۰)

کہ ثمن (طے کردہ قیمت) فروخت کنندہ کے ضمان میں داخل نہیں ہوا اور جب چیز اس کے پاس واپس پہنچی اور دونوں معاملات میں طے شدہ قیمتوں کا باہمی تقابل ہوا تو اس کے لئے بغیر کسی عوض کے پانچ سو روپے زائد ہو گئے ۔ گویا اس نے ایسی چیز کا نفع حاصل کیا جس کا وہ ضامن نہیں اور یہ درست نہیں جبکہ کسی اور کو بیچنے کا معاملہ اس سے مختلف ہے کہ وہاں نفع پہلے فروخت کنندہ کو حاصل نہیں ہو رہا ہے۔ اسی طرح مساوی قیمت پر فروخت کرنے کا معاملہ بھی اس سے علیحدہ ہے کہ وہاں ربوا موجود نہیں ہے ۔ اسی طرح زائد قیمت پر فروخت کرنے کا معاملہ اس سے مختلف ہے کہ وہاں نفع خریدار کو اس صورت میں حاصل ہو رہا ہے کہ فروخت شدہ چیز اس کے ضمان میں آچکی ہے اسی طرح سامان کے بدلہ میں فروخت کرنا بھی درست ہے کہ یہاں ثمن کی جنس مختلف ہو گئی اور ان میں مماثلت نہیں رہی۔

مجتہد کی نظر میں حضرت عائشہ نے اجتہاد کرتے ہوئے سد ذریعہ پر مبنی مصلحت کی بنیاد پر استحسان کیا کہ اس میں سود کا شائبہ پایا جا رہا ہے اور قرض دینے والے اپنا قرض وصول کرنے کے نام پر اپنی اشیاء مہنگی فروخت کر کے سستی خرید کر مقروضوں کی مجبوری سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں اس لئے اس کا انسداد ضروری ہے

۲۶۔ عرایا درست ہے

عرایا کی شریعت میں اجازت دی گئی ہے۔

(عرایا' عریہ کی جمع ہے' کھجور کو اس کے درخت کے بغیر عطیہ کرنا' اس کا لغوی مفہوم ہے ۔ امام شافعی کی فقہ میں فوری قبضہ کی شرط پر درخت پر موجود کھجور کو عام کھجور کے ایک اندازے کے بدلہ میں فروخت کرنے کو کہتے ہیں امام مالک کے ہاں اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کو اپنی کھجور کا پھل عطیہ کردے پھر وہ شخص' عطیہ دہندہ سے درخت پر موجود کھجور کے بدلہ میں خشک کھجور خرید لے' امام ابو حنیفہ کے ہاں

اس کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کے لئے درخت پر موجود کھجور مخصوص کر دے مگر حوالہ نہ کرے پھر وہ اس سے رجوع کرنا چاہتا ہے تو وہ اندازے سے اس کھجور کے بدلہ میں خشک کھجور اسے دیدے)

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ عرایا درست نہ ہو کیونکہ یہ بیع مزابنہ کی ایک صورت ہے کہ درخت یا بیل یا پودوں پر موجود پھل کو اندازے سے اس جیسے پھل کے بدلہ میں فروخت کرنا ناجائز ہے

مجتہد کی نظر میں شارع صلی اللہ علیہ وسلم نے رفع حرج اور دفع مضرت کے اصول کے تحت استحسان کرتے ہوئے عرایا کی اجازت دیدی(۱۷۱) چنانچہ حدیث میں صرف کھجور کا ذکر ہے اس میں انگور وغیرہ کو بھی شامل کر لیا گیا کہ اس اجازت کی وجہ معقول المعنی ہے 'گویا شارع اجتہاد کرتے ہوئے مصلحت کی بنیاد پر کسی عمل کی اجازت یا ممانعت کریں تو اس کو استحسان قرار دینا مجاز نہیں بلکہ حقیقت ہے۔

۲۷۔ بیع سلم جائز ہے

کہ ازروئے قیاس یہ بیع درست نہیں کیونکہ عقد کے وقت محل عقد یعنی جس پر عقد ہو رہا ہے 'حقیقت میں موجود ہی نہیں اور عقد اپنے محل کے علاوہ تو منعقد نہیں ہوتا۔ پھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع معدوم سے منع بھی کیا ہے لیکن حدیث نبوی کی بنا پر استحسان کرتے ہوئے اس کی اجازت دی گئی' آپ نے فرمایا

من أسلف فليسلف فی کیل معلوم ووزن معلوم إلی أجل معلوم (۱۷۲)

(جو بیع سلم کرنا چاہے تو وہ مقررہ مدت تک کے لئے مقررہ پیمانے اور مقررہ وزن میں بیع سلم کرے)۔

مجتہد کی نظر میں شارع نے مصلحت کی بنیاد پر استحسان کرتے ہوئے بیع سلم کی اجازت دی ہے کہ مفلس افراد کی حاجت پوری ہو سکے۔

چنانچہ علامہ مرغینانی کے الفاظ ہیں

إنه شرع رخصة دفعا لحاجة المفالیس (۱۷۲)

۲۸۔ عقد اجارہ درست ہے

از روئے قیاس اجارہ درست نہیں ہے کیونکہ یہاں جس چیز پر عقد ہو رہا ہے وہ منفعت ہے جو فی الحال کوئی وجود نہیں رکھتی۔ کیونکہ کسی چیز کی منفعت ایسی شئی ہے جو نئے سرے سے وجود میں آتی اور پھر اپنا وجود قائم نہیں رکھتی بلکہ معدوم ہو جاتی ہے اور ایسی چیز اس قابل نہیں ہوتی کہ اس پر مستقبل کے حوالہ سے عقد کیا جائے اور تملیک کی اس کی طرف نسبت کی جائے۔ کیونکہ معاوضہ کے عقود اس امر کی گنجائش نہیں رکھتے جیسے بیع اور نکاح کے عقود میں کسی زمانہ کی جانب نسبت درست نہیں (مثلاً کوئی شخص کہے یہ چیز میں کل خریدوں گا تو یہ وعدہ ہو گا' عقد نہیں)

لیکن یہاں اس قیاس سے عدول کرتے ہوئے اجارہ کے جواز اور اس کے عقد کی صحت کی بابت حدیث نبوی کی بنا پر استحسان کیا گیا حدیث کے الفاظ ہیں۔

أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه (۱۷۴)

(اجیر کو اس کا پسینہ خشک ہونے سے قبل ہی اس کی اجرت دیدو) تو اجرت دینے کا حکم اس عقد کی صحت کی دلیل ہے

علامہ مرغینانی کہتے ہیں

جوزناه لحاجة الناس اليها (۱۷۵)

گویا مجتہد کی نظر میں شارع صلی اللہ علیہ وسلم کا جواز اجارہ کا استحسان مصلحت کی بنیاد پر ہے کہ اس سے لوگوں کے مصالح وابستہ ہیں اور عدم جواز کی صورت میں نقصان اور تنگی کا اندیشہ ہے۔ لیکن یہ واضح رہے کہ عقد اجارہ کی بنیادی روح فریقین کا مساوی حیثیت میں باہمی تعاون کے اصول کے تحت ایک دوسرے سے معاہدہ کرنا ہے' نہ کہ کسی کی مجبوری سے فائدہ اٹھانا

۲۹۔ ولاء الموالاۃ کا عقد جائز ہے

کوئی شخص دوسرے کے ہاتھ پر اسلام لایا اور اس سے یا کسی اور سے معاہدہ کر لیا کہ وہ اس کی موت کی صورت میں اس کا وارث ہو گا اور اس سے جرم کے ارتکاب کی صورت میں تاوان کی ادائیگی کا ذمہ دار ہو گا تو ایسی صورت میں اس شخص کا انتقال ہو جائے اور اس کا کوئی وارث نہ ہو تو میراث کا حقدار اس کا معاہد (مولی) ہو گا

قیاس کا تقاضہ یہ ہے اور یہ امام شافعی کا قول ہے کہ اس موالاۃ کی کوئی حیثیت نہ ہو کیونکہ اس پر عملدرآمد کی صورت میں بیت المال کا حق کالعدم ہو جاتا ہے 'جو ورثاء کی عدم موجودگی میں وراثت کا حقدار ہوتا ہے یہی سبب ہے کسی وارث کی موجودگی میں اس عقد کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی' اسی بنیاد پر ایسا شخص باوجود وارث نہ ہونے کے تمام مال کی وصیت کا حق نہیں رکھتا (۱۷۶)

استحسان کی وجہ آیت کریمہ ہے

والذین عقدت أیمانکم فآتوھم نصیبھم (۱۷۷)

جن سے تم عقد کرلو تو ان کو ان کا حصہ دو اور یہ آیت عقد موالاۃ کے بارے میں نازل ہوئی تھی جس سے مجتہد نے نص میں تخصیص و تاویل کی بنیاد پر ولاء الموالاۃ کا جواز ثابت کیا ہے

اسی طرح رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا کہ دوسرے کے ہاتھ اسلام لے آئے اور عقد موالاۃ کرلے ۔ تو آپ نے فرمایا وہ تمام لوگوں کے مقابلہ میں اس کی زندگی و موت میں اس کا زیادہ حقدار ہے (۱۷۸)

یہ زندگی میں ضمانت اور موت کی صورت میں وراثت کی دونوں حالتوں کی طرف اشارہ ہے جہاں تک بیت المال کو دینے کا تعلق ہے تو وہ اس ضرورت کے تحت ہے کہ کوئی مستحق موجود نہیں ہے اس کا یہ مفہوم نہیں کہ بیت المال اس کا مستحق ہے ۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شرعی اصولوں کے تحت ہونے والے فریقین کے معاہدے کے حکم جواز پر مبنی استحسان کو اس مصلحہ کی بنیاد پر اہمیت دی کہ ایسے معاہدوں کی پاسداری سے معاشرے میں باہمی اخوت کو فروغ حاصل ہوتا ہے لہذا شرعی وارث نہ ہونے کی صورت میں معاہد وارث کو وراثت ملے گی اور وہ موت کے بعد فائدہ اٹھانے کے بدلہ میں زندگی میں اس پر عائد ہونے والے تاوان کی ادائیگی میں تعاون کرے گا۔

۳۰۔ جان بچانے کی خاطر کسی کے حقیقی جبر کے تحت قتل کرنے والے سے قصاص نہیں لیا جائیگا

کسی شخص نے کسی کو دھمکی دی کہ وہ اگر فلاں شخص کو قتل نہیں کرے گا تو وہ اسے ماردے گا اور وہ

شخص اپنی دھمکی پوری کرنے کی قدرت رکھتا ہے تو بھی اس کے قتل کرنے کی گنجائش نہیں لیکن اگر مجبور شخص دھمکی کے زیر اثر قتل کا ارتکاب کرلیتا ہے تو اس صورت میں اس پر قصاص نہیں آئیگا قصاص دھمکی دیکر مجبور کرنے والے شخص سے لیا جائیگا۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مجبور شخص سے قصاص لیا جائے کہ اس نے درحقیقت قتل کا ارتکاب کیا ہے اور اس کے لئے کسی کی جان لینا کسی صورت درست نہیں تھا اور اس نے اس حرام کا ارتکاب کیا۔

استحسان کی وجہ حدیث نبوی ہے

رفع من أمتی الخطاء والنسیان وما استکرھوا علیہ (۱۷۹)

اس میں غلطی اور بھول کے ساتھ مجبور کئے جانے کو بھی قابل معافی قرار دیا گیا ہے مجتہد نے حدیث کے اشارۃ النص سے یہ استدلال کیا ہے کہ مجبور کئے جانے کے نتیجہ میں رونما ہونے والا عمل بھی اس بنیاد پر قصاص کے حوالہ سے معاف ہے۔کہ مجبور شخص' دوسرے کا آلہ کار ہے۔ حقیقت میں قاتل 'مجبور کرنے والا ہے اور آلہ پر قصاص نہیں آتا صاحب آلہ پر آتا ہے چنانچہ اس سلسلے میں علامہ مرغینانی کہتے ہیں

إنہ محمول علی القتل بطبعہ ایثار الحیاتہ فیصیر آلۃ للمکرہ فیما یصلح آلۃ لہ' فھو القتل بأن یلقیہ علیہ (۱۸۰)

۳۱۔ جائیداد فروخت ہونے کی صورت میں پڑوسی کے لئے حق شفعہ ہوگا

حق شفعہ ثابت ہے یعنی کوئی شخص شرکت یا پڑوسی ہونے کے ناطے اپنے شریک یا پڑوسی کی زمین اسی رقم پر خریدے جس پر وہ کسی تیسرے آدمی کی فروخت کی گئی ہے

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ حق ثابت نہ ہو کیونکہ اس میں بیچنے والے کے مرضی کے بغیر اس کی فروخت شدہ زمین پر ملکیت ثابت کرنا لازم آتا ہے جو درست نہیں ہے

استحسان کی وجہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے

جار الدار أحق بالدار (۱۸۱)

گھر کا پڑوسی گھر کا زیادہ حقدار ہے

مجتہد کی نظر میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شفعہ کی اجازت' پڑوسی کی مصلحہ اور اہل محلہ سے ضرر دور کرنے کی بنیاد پر دیکر استحسان سے کام لیا۔ واضح رہے کہ استحسان بالاثر کے تحت رسول اکرم صلی

اللہ علیہ وسلم کے وہ احکام بھی آتے ہیں جو عام قواعد کے تو برعکس ہیں لیکن مصلحتہ اور رفع حرج کے اصول کے تحت آپ نے ان کی اجازت دی یا ممانعت کی۔

۳۲۔ مشترکہ ملکیت سے استفادہ کیلئے باری مقرر کرنا درست ہے

ایک چیز کے ایک سے زائد مالک ہونے کی صورت میں ان کا باہمی اتفاق سے اس کو باری باری استعمال کرنا "مہایاۃ" کہلاتا ہے جو کہ جائز اور درست ہے

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ درست نہ ہو کہ یہ منفعت کا اسی جیسی منفعت سے تبادلہ کا نام ہے اس لئے کہ ہر شریک اپنی باری میں اپنے دوسرے شریک کی ملکیت سے اس کے بدلہ میں فائدہ اٹھاتا ہے کہ دوسرا شریک اس کی ملکیت سے اپنی باری میں فائدہ اٹھائے گا اور منفعت کا اس جیسی منفعت سے تبادلہ درست نہیں۔

استحسان کی وجہ قرآن حکیم کی یہ آیت ہے

قال ھذہ ناقۃ لہا شرب ولکم شرب یوم معلوم (۱۸۲)

کہ حضرت صالح نے ناقہ اللہ سے متعلق فرمایا تھا کہ اس کے لئے بھی ایک باری کا دن ہے اور تمہارے (جانوروں) کے لئے بھی ایک متعین دن کی باری ہے

اس آیت کے اشارۃ النص سے مجتہد نے استنباط کرتے ہوئے یہ استحسان کیا کہ چونکہ ایک چیز سے فائدہ اٹھانے میں دونوں یا دو سے زائد شرکاء کا متفق ہونا مشکل ہے۔ اس لئے "مہایاۃ" میں ایک وقت میں فوائد کو اکٹھا کر دیا جاتا ہے اور ان سے باری باری شرکاء مستفید ہوتے ہیں جیسے تقسیم کے عمل سے پھیلے ہوئے حصہ کو ایک خاص حصے میں منحصر کر دیا جاتا ہے اور ہر فریق اپنے حصے سے فائدہ اٹھاتا ہے یہی وجہ ہے کہ قاضی جیسے کسی چیز کو شرکاء میں تقسیم کرنے کا فیصلہ بعض شرکاء کے اس پر رضامند نہ ہونے کے باوجود کر سکتا ہے اسی طرح اگر بعض شرکاء "مہایاۃ" پر رضامند نہ ہوں اور تقسیم کے خواہاں بھی نہ ہوں تو ایسی صورت میں بعض شرکاء کے مطالبہ پر قاضی "مہایاۃ" کا فیصلہ بھی کر سکتا ہے

اگر بعض شرکاء "مہایاۃ" کے اور بعض "تقسیم" کے خواہاں ہوں تو ایسی صورت میں قاضی تقسیم کے حق میں فیصلہ کرے گا کیونکہ تقسیم سے نفع کا حصول زیادہ کامل ہو کر آتا ہے کیونکہ اس میں ایک وقت میں

جو بھی منفعت ہے وہ یکجا ہو جاتی ہے جبکہ مہایاۃ میں باری باری اکٹھی ہوتی ہے (۱۸۳)

۳۳۔ گائے اور اونٹ کی قربانی سات افراد کی طرف سے جائز ہے

گائے اور اونٹ کی قربانی زیادہ سے زیادہ سات افراد کی طرف سے جائز ہے
قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ بکری اور بھیڑ کی طرح یہ جانور بھی صرف ایک آدمی کی طرف سے ہی قربان کیئے جاسکتے ہیں کیونکہ قربانی نام ہے خون بہانے کا اور وہ ایک بار ہی بہایا گیا ہے (۱۸۴)
استحسان کی وجہ حدیث نبوی ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ ہم نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ گائے اور اونٹ کی قربانی سات سات آدمیوں کی طرف سے کی (۱۸۵)
مجتہد کی نظر میں آپ نے یہ استحسان مصلحۃ امت کی بنیاد پر کیا تاکہ زیادہ سے زیادہ افراد قربانی کے عمل خیر میں شریک ہو سکیں اور ہر شخص اپنے مناسب حال قربانی کی عبادت ادا کر سکے اور اگر بڑے جانور بھی ایک شخص کی طرف سے ہی قربان کرنے کی اجازت ہوتی تو اکثر لوگ نسبتاً کم قیمت ہونے کے سبب بکری اور بھیڑ کو ترجیح دیتے یوں ان کی زیادہ مانگ ہونے کے سبب ان کے حصول کا مسئلہ بھی پیدا ہو سکتا تھا

۳۴۔ متوفی شخص کی طرف سے قربانی کرنا درست ہے

سات آدمیوں نے قربانی کے لئے گائے خریدی، پھر ایک شریک کا قربانی کرنے سے قبل انتقال ہو گیا اور اس کے ورثاء نے کہہ دیا کہ مرحوم کی طرف سے اور دیگر شرکاء کی طرف سے قربانی کر دو تو ایسی صورت میں قربانی کرنا درست ہے۔
قیاس کا تقاضہ یہ ہے اور یہ امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ یہ قربانی درست نہ ہو اس لئے کہ ورثا کا مرحوم کی طرف سے قربانی کی اجازت دینا درحقیقت کسی چیز کو تلف کر کے نیکی کرنا ہے اور یہ عمل انسان دوسرے کی طرف سے نہیں کر سکتا۔ جیسے متوفی کی طرف سے غلام کو آزاد کرنا درست نہیں ہے (۱۸۶)

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے کی طرف سے قربانی کرنا ایک کار ثواب ہے جیسا کہ رسول اکرم صلی

اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کی طرف سے قربانی کی تھی (۱۸۷)

نیز نیکی متوفی کی طرف سے کی جاسکتی ہے جیسے اس کی طرف سے صدقہ کرنا' جبکہ اس کی طرف سے غلام آزاد کرنے کا عمل اس لئے درست نہیں کہ اس میں متوفی پر " ولاء " کو لازم کیا جارہا ہے کیونکہ جو غلام آزاد کرتا ہے یا جس کی طرف سے غلام آزاد کیا جاتا ہے اس کے لئے حق ولاء ہوتا ہے اور متوفی پر کوئی چیز لازم نہیں کی جاسکتی .(۱۸۸)

یہ استحسان بالاثر کی مثال ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حفظ مصلحت کی بنیاد پر امت سے اپنے تعلق کے اظہار اور اسے ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کا درس دینے کے لئے جانور کی قربانی پیش کی لہٰذا کوئی مسلمان اپنے کسی مرحوم عزیز کی طرف سے قربانی کرتا ہے تو اس کا یہ عمل اسلام کے اصول اخوت کی تعمیل ہے ۔

۳۵۔ ذخیرہ اندوزی ناجائز ہے

ہر ایسی چیز کا احتکار یعنی ذخیرہ اندوزی کرنا درست نہیں جس سے عوام الناس کو تکلیف پہنچے

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ذخیرہ اندوزی ناجائز نہ ہو کیونکہ ہر شخص کو اختیار ہے کہ وہ اپنی مملوکہ چیز جب چاہے فروخت کرے اور جب تک چاہے اپنے پاس رکھے ۔ کوئی دوسرا شخص اس کی رضامندی کے بغیر اس کی ملوکہ چیز کو حاصل نہیں کر سکتا

استحسان کی وجہ یہ حدیث نبوی ہے

'الجالب مرزوق والمحتکر ملعون (۱۸۹)

جالب (یعنی جو اپنے شہر کے لئے اشیاء خرید کر لاتا ہے اور فروخت کرتا ہے تاکہ لوگوں کی ضروریات پوری ہوں) کو رزق دیا جاتا ہے اور محتکر (جو لوگوں کو تکلیف دینے کے لئے اشیاء روک کے رکھتا ہے) قابل لعنت ہے

مجتہد کی نظر میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ استحسان اس بنیاد پر کیا کہ ضرورت کے وقت اس کی چیز کے ساتھ دوسرے لوگوں کا حق بھی متعلق ہو گیا ہے اور فروخت سے باز رہنے میں لوگوں کے حق کو کالعدم قرار دینا اور ان پر تنگی کرنا لازم آتا ہے گویا آپ کا استحسان دفع ضرر اور رفع حرج کے اصول پر مبنی

ہے

اس سلسلے میں الہدایہ کی عبارت ملاحظہ ہو

لأنہ تعلق بہ حق العامۃ ففی الامتناع عن البیع إبطال حقھم فتضییق الأمر علیھم فیکرہ إذا کان یضربھم (۱۹۰)

۳۶۔ جنگل میں کنواں کھودنے کی صورت میں حریم کا استحقاق ہوگا

اگر کسی شخص نے ایسی زمین میں کنواں خریدا جس سے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا جاتا اور نہ ہی اس کا کوئی مالک ہے تو ایسی صورت میں اس کے اردگرد بطور حریم کے اس کو چالیس ذراع کا بھی استحقاق ہوگا

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اسے چالیس ذراع کا استحقاق نہ ہو کیونکہ اس کا عمل کنواں کھودنے تک ہے لہذا کنواں ہی اس کی ملکیت ہوگا۔ اس کے علاوہ بغیر محنت کے اور کوئی قطعہ اراضی نہیں دیا جائے گا (۱۹۱)

استحسان کی وجہ حدیث نبوی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بنیاد پر استحسان کیا کہ مویشیوں کے بیٹھنے اور ان کے ذریعہ کنویں کا پانی نکالنے کے لئے زمین کی ضرورت پیش آتی ہے تو رفع حرج کے لئے اس کے پاس زمین کی صورت میں حریم ہونا چاہئے۔ چنانچہ آپ نے ارشاد فرمایا

من حفر بیرا فلہ مما حولھا أربعون ذراعا عطنا لماشیتہ (۱۹۲)

(جس نے کنواں کھودا اس کے لئے اس کے اردگرد چالیس ذراع کا قطعہ ہوگا تاکہ اس کے جانور وہاں بیٹھ سکیں۔) صاحبین کے ہاں اگر کنویں سے پانی اونٹ کے ذریعہ نکالا جائے گا تو حریم ساٹھ ذراع ہوگا

نفس حریم کا تصور استحسان ہے۔ جبکہ اس کے لئے مسافت کا تعین تعبدی اور غیر اجتہادی امر ہے تاہم مسافت میں کمی بیشی معقول المعنی ہے

۳۷۔ کسی ضرب کے نتیجے میں مردہ جنین جننے کی صورت میں تاوان آئے گا

کسی شخص نے کسی حاملہ عورت کے پیٹ پر مارا، اس کے نتیجہ میں اس نے مردہ بچہ جن دیا تو اس صورت میں اس پر دیت کا بیسواں حصہ (۵۰۰ درھم) عائد ہوگا۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ کوئی چیز لازم نہ ہو اس لئے کہ بچہ کی زندگی غیر یقینی ہے اور تاوان کے استحقاق کے لئے بظاہر زندہ ہونے کا تاثر دلیل نہیں بن سکتا۔

استحسان کی وجہ حدیث نبوی ہے۔ آپ نے فرمایا

فی الجنین غرۃ عبداً او امۃ قیمتہ خمس مائۃ (۱۹۳)

یہاں مجتہد کی نظر میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انسانی جان کی حرمت کے حوالہ سے استحسان کیا اور اس بنیاد پر جنین کی دیت مقرر کی کہ ہو سکتا ہے کہ اس کی موت تشدد کے نتیجہ میں ہوئی ہو تو حرمت جنین کے تحفظ جو درحقیقت تکریم انسانیت کا ہی ایک پہلو ہے کے لئے آپ نے "غرہ" مقرر کیا۔ جہاں تک اس کی قیمت پانچ سو درھم ہونے کا تعلق ہے تو یہ امر غیر اجتہادی اور تعبدی ہے جبکہ حقیقی استحسان کا تعلق اجتہادی اور غیر تعبدی امور سے ہوتا ہے اور وہ یہاں نفس دیت ہے۔ یہ واضح رہے کہ جنین کے لئے بعض معنوی اور مادی حقوق ثابت ہیں جیسے والدین سے نسب کا ثابت ہونا اور وراثت کا حقدار ہونا وغیرہ اسی سے اس کے ضیاع پر دیت کی کسی شکل کا آنا قرین عقل ہے(۱۹۴)

۳۸۔ گائے وغیرہ کی آنکھ کا تاوان کل قیمت کا چوتھائی حصہ ہوگا

کسی شخص کی گائے اونٹ گھوڑے اور گدھے کی آنکھ ضائع ہو جائے تو کل قیمت کا چوتھائی حصہ تاوان آئے گا۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے اور یہ امام شافعی کا قول ہے کہ اتنا ہی تاوان آئے گا جتنا اس جانور کی مالیت میں نقصان ہوگا جیسے اگر بکری کی آنکھ ضائع ہو جائے تو وہاں بھی اسی نقصان کے بقدر قیمت لازم ہوتی ہے جو بکری کی مجموعی قیمت میں آیا ہے۔

استحسان کی وجہ حدیث نبوی ہے کہ آپ نے چوپائے کی آنکھ کے بارے میں چوتھائی قیمت کا فیصلہ کیا تھا (۱۹۵)

اور اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فیصلہ کیا تھا۔

مجتہد کی نظر میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ استحسان اس بنیاد پر کیا کہ بکری اور ان جانوروں میں فرق ہے کہ ان میں گوشت کھانے کے علاوہ دیگر مقاصد جیسے بوجھ لادنا، سوار ہونا، اور زینت و جمال کا

باعث ہونا اور کاشت کاری اور پانی نکالنے کے کام میں آنا وغیرہ بھی ہوتے ہیں اس لحاظ سے اس کی آدمی سے مشابہت ہو گئی اور کبھی ان میں سے حلال جانور کو کھانے کے لئے روک لیا جاتا ہے اس لحاظ سے وہ ماکولات سے مشابہ ہے لہٰذا ہم نے دونوں مشابہتوں پر عمل کیا آدمی کے ساتھ مشابہت پر اس طرح کہ چوتھائی قیمت لازم کر دی گئی اور دوسری مشابہت پر اس طرح کہ نصف قیمت کی نفی کر دی گئی کہ اگر دونوں آنکھیں پھوڑ دی جائیں تو اس صورت میں نصف قیمت کا تاوان ادا کرنے کی بجائے حقیقی مالی نقصان کو ملحوظ رکھا جائے گا گویا آپ نے قیاس خفی کو عام قاعدے پر ترجیح دی ہے

اس سلسلے میں علامہ مرغینانی کہتے ہیں

إن فيها مقاصد سوى اللحم' كالحمل والركوب والزينة والجمال والعمل' فمن هذا الوجه تشبه الأدمي' وقد تمسك للأكل' فمن هذا الوجه تشبه المأكولات' فعملنا بالشبهين' فبشبه الأدمي في إيجاب الربع' وبالشبه في نفي النصف (١٩٦)

۳۹۔ قسامہ کے ساتھ دیت بھی لازم ہو گی

کسی شخص کی لاش' محلّہ میں پائی گئی اور قاتل نامعلوم ہے تو اس محلّہ کے پچاس افراد اس بات کی قسم لی جائے گی کہ نہ تو انہوں نے مقتول کو قتل کیا اور نہ انہیں اس کے قاتل کا علم ہے اگر یہ لوگ اس چیز کی قسم اٹھالیں تو ان پر دیت عائد کر دی جائے گی۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے جیسا کہ امام شافعی کا موقف ہے کہ ان پر دیت لازم نہ ہو کیونکہ شریعت میں قسم کھانے کا مقصد مدعی علیہ کا الزام سے بری ہونا ہے نہ کہ اس پر کسی چیز کا لازم ہو جانا۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قسامہ کی مشروعیت اس بنا پر ہے کہ جو افراد جھوٹی قسم کھانے سے اجتناب کریں' ان کے ذریعہ قاتل تک رسائی حاصل ہو تاکہ قصاص لیا جاسکے لیکن جب تمام افراد قسم کھالیں تو اس سے وہ قصاص اور قید سے بچ جائیں گے لیکن انسانی جان بہرحال محترم ہے اور انسانی معاشرہ کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے افراد کا تحفظ کرے۔ کسی محلّہ میں لاش کی موجودگی' محلّہ میں قاتل کی موجودگی کی علامت نہ بھی ہو تو بھی بہرحال اس سے اہل محلّہ کی کوتاہی اور غفلت عیاں ہے جس کا خمیازہ انہیں بھگتنا چاہیئے اور دوسری طرف مرنے والے کے ورثا کی مالی اعانت بھی ضروری ہے یوں قسامہ اور دیت کی مشروعیت معاشرے کے باہمی تعاون اور دکھ سکھ میں شرکت کے بنیادی اسلامی اصول کی آئینہ دار ہے جیسا کہ قتل خطا

کی دیت اسی نقطہ نظر کے تحت عاقلہ پر لازم ہوتی ہے اسی بنا پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور بعد ازیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قسامتہ اور دیت کو اکٹھا کیا (۱۹۷)

یہ استحسان بالاثر ہے کہ مجتہد کی نظر میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مصلحتہ کی حفاظت کے لئے استحسان کیا اس سلسلے میں علامہ مرغینانی کے الفاظ ملاحظہ ہوں۔

القسامۃ ماشرعت لتجب الدیۃ إذانکلوا' بل شرعت لیظھر القصاص بتحرزھم عن الیمین الکاذبۃ' فیقروا بالقتل' فإذا حلفوا حصلت البراءۃ عن القصاص' ثم الدیۃ تجب بالقتل الموجود منھم ظاھرا لوجود القتیل بین أظھرھم' لابنکولھم' أووجبت بتقصیرھم فی المحافظۃ کمافی القتل الخطاء (۱۹۸)

۴۰۔ قتل خطا وغیرہ کی دیت عاقلہ پر لازم ہوگی

اگر کوئی شخص، کسی کو غلطی سے قتل کر دے یا کسی کو ایسے آلہ سے قتل کر دے جو قتل کے لئے استعمال نہیں ہوتا (اس کو قتل شبہ عمد کہتے ہیں) تو ایسی صورت میں دیت عاقلہ پر آئے گی

(عاقلہ سے مقصود اس کی نسلی یا کاروباری برادری ہے جس سے انسان تقویت حاصل کرتا ہے)

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ دیت اسی شخص پر عائد ہونی چاہیئے جس سے جرم قتل سرزد ہوا ہے کہ ہر شخص اپنے کئے کا ذمہ دار ہے اور دوسرے شخص پر اس کی ذمہ داری نہیں ڈالی جاسکتی جس نے اس سلسلے میں کوئی کردار ادا نہیں کیا۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ انسانی جان بہرحال محترم ہے اس کے ضیاع پر کسی تاوان کا نہ ہونا درست نہیں اور دوسری طرف جس کے ہاتھوں قتل ہوا ہے وہ ایک لحاظ سے اپنا عذر رکھتا ہے ایسی صورت میں تمام دیت اس پر عائد کرنے سے اس پر ایک بڑا بوجھ آجائیگا جو اس کی معاشی تنگدستی کا باعث بن سکتا ہے پھر انسان، دوسرے کے لئے جان لیوا لاپرواہی اپنے جتھے اور گروہ کے بل بوتے پر کرتا ہے ایسے میں اس کی نسلی یا ہم پیشہ برادری کی ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ اپنے ہر رکن کے کردار پر نظر رکھے۔ لہٰذا انسانی جان کے ضیاع کی صورت میں اس کے تاوان کی ادائیگی میں عاقلہ شریک ہو تاکہ معاشرے میں اس قسم کے حادثات کی موثر روک تھام بھی ہو سکے اور حادثہ کے شکار شخص کے ورثا کی مالی امداد بھی ہو سکے اسی بنیاد پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حمل بن مالک کی ایک بیوی کے ہاتھوں دوسری بیوی پر تشدد کے نتیجے میں مردہ بچہ

جننے کی وجہ سے، واقعہ کی ذمہ دار خاتون کے اولیاء کو اس بچہ کی دیت ادا کرنے کا حکم دیا (۱۹۹)
گویا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مصلحت اور رفع حرج کے نقطۂ نظر سے بحیثیت مجتہد استحسان کیا
اس سلسلے میں علامہ مرغینانی کہتے ہیں

والاصل فی وجوبها علی العاقلة قوله علیه السلام فی حدیث حمل بن مالک رضی الله عنه للأولیاء "قوموا" فدوه، ولأن النفس محترمة لاوجه إلی الاهدار، والخاطی معذور، وكذا الذی تولی شبه العمد، نظرا إلی الآلة، فلاوجه إلی إیجاب العقوبة علیه، وفی إیجاب مال عظیم إجحافه واستیصاله، فیصیر عقوبة، فضم إلیه العاقلة، تحقیقا للتخفیف وإنما خصوا بالضم، لأنه إنما قصر لقوة فیه، فتلك بأنصاره، وهم العاقلة، فكانوا هم المقصرین فی تركهم مراقبته فخصوا به (۲۰۰)

۴۱۔ مرنے سے پہلے وصیت قابل اعتبار ہے

کسی کا دوسرے کے حق میں مرنے سے قبل وصیت کرنا درست ہے

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ درست نہیں اس لئے کہ یہ اس وقت کسی کو مالک بنانا ہے جب انسان کی اپنی ملکیت ختم ہو جاتی ہے اگر کوئی شخص ملکیت کو اس وقت کی طرف بھی منسوب کرے جس میں اس کی ملکیت قائم ہو مثلاً یوں کہے کہ میں نے تمہیں آنیوالی کل کو مالک بنایا تو یہ درست نہیں تو وصیت کی صورت بطریق اولی درست نہیں ہونی چاہئے۔

استحسان کی وجہ حدیث نبوی ہے

إن الله تعالی تصدق علیكم بثلث أموالكم فی آخر أعماركم زیادة لكم فی أعمالكم تضعونها حیث شئتم (۲۰۱)

(اللہ تعالی نے تم پر تمہاری آخری عمروں میں تمہارے تہائی مال کی صورت میں فضل کیا ہے تاکہ تمہارے اعمال میں اضافہ ہو کہ جہاں چاہو ان کو خرچ کرو۔)

شارع نے یہ استحسان مجتہد کی نظر میں لوگوں کی اس جانب ضرورت و احتیاج کی بنیاد پر کیا ہے کہ انسان اپنی امیدوں کی وجہ سے دھوکہ کھانے والا اور اپنے اعمال میں کوتاہی کرنے والا ہے ۔ جب اسے مرض درپیش ہوتا ہے اور موت کا اندیشہ ہوتا ہے تو مال کے ذریعہ اپنی گذشتہ کوتاہوں کی تلافی کی ضرورت محسوس کرتا ہے بایں طور پر کہ اگر وہ چل بسا تو اس کا آخری مقصد پورا ہو جائے گا اور اگر تندرست ہو گیا تو اپنی فوری ضروریات میں مال خرچ کردے گا اور وصیت کی مشروعیت میں یہی امر مقصود ہوتا ہے لہذا یہ درست

ہے اور بقدر ضرورت ملکیت موت کے بعد بھی برقرار رہتی ہے جیسے تجہیز و تکفین اور قرض کی ادائیگی کی صورت میں۔

قرآن حکیم کی ایک آیت سے بھی اس امر کی تائید ہوتی ہے کہ وراثت' وصیت کی تکمیل اور ادائیگی قرض کے بعد تقسیم کی جائے گی (۲۰۲)

اس سلسلے میں علامہ مرغینانی کے الفاظ درج ذیل ہیں

فان الانسان مغرور بأمله' مقصر فی عمله' فإذا عرض له المرض' وخاف البیات' یحتاج إلی تلافی بعض مافرط منه من التفریط بماله علی وجه لومضی فیه یتحقق مقصده المآلی' فلوأنهضه البرء یصرفه إلی المطلب الحالی' وفی شرع الوصیة ذلک فشر عناه (۲۰۳)

۴۲۔ "مسئلہ مشترکہ" میں حقیقی بھائی ' اخیافی بھائیوں کے ساتھ وراثت میں شریک ہوں گے

کسی عورت کا انتقال ہو گیا اور اس نے پسماندگان میں شوہر' والدہ' دو حقیقی بھائی اور دو اخیافی بھائی چھوڑے تو اس صورت میں شوہر نصف ترکہ اور والدہ چھٹے حصے کی حقدار ہو گی اور بقیہ تہائی میں سب بھائی شریک ہوں گے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اصحاب الفرائض (جن کے حصص قرآن وحدیث میں متعین ہیں) کو وراثت میں ان کا حصہ دینے کے بعد اگر ترکہ بچ جائے تو عصبات کو دیا جاتا ہے اور یہاں شوہر' والدہ اور اخیافی بھائی (ماں شریک) اصحاب الفروض ہیں اور قرآن میں ان کے حصص بالترتیب نصف' سدس اور ثلث بیان کئے گئے ہیں یوں ترکہ مکمل طور پر تقسیم ہو جاتا ہے۔ لہٰذا حقیقی بھائی محروم رہیں گے اور حنفی اور حنبلی فقہ میں یہی موقف اختیار کیا گیا ہے

استحسان کی وجہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا فیصلہ ہے جس میں انہوں نے مصلحتاً اور رفع حرج کو پیش نظر رکھ کر استحسان سے کام لیا کہ حقیقی بھائی اور اخیافی بھائی بہرحال اس حوالہ سے ایک ہیں کہ ان کی والدہ مشترک ہے حقیقی بھائیوں کو محروم کر کے اخیافی بھائیوں کو ہی وارث بنانے میں غرابت ہے۔ چنانچہ اس موقع پر حضرت عمر نے پہلے قیاسی قاعدہ کے مطابق فیصلہ دیا۔ اس پر حقیقی بھائیوں نے کہا فرض کرلیں کہ

ہمارا باپ گدھا تھا کیا ہماری والدہ ایک نہیں اس پر حضرت عمر نے نظر ثانی کر کے استحسان کیا۔
اس مسئلہ کو "مسئلہ مشترکہ" اور مسئلہ حماریہ کہا جاتا ہے (۲۰۴)

۴۳۔ قاتل، مقتول کی میراث کا حقدار نہیں

کوئی شخص کسی ایسے شخص کو قتل کر دے جو طبعی حالات میں انتقال کرتا تو وہ اس کا وارث بنتا تو ایسی صورت میں قاتل اس کا وارث نہیں بنے گا۔
قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ وارث بنے کیونکہ عام قاعدے کی رو سے وراثت کا تعلق ایسے رشتے سے ہے جو ان کے درمیان موجود ہے، یہی سبب ہے کہ طبعی انتقال کی صورت میں وہ شخص وارث بنتا۔
استحسان کی وجہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے

لایرث القاتل (۲۰۵)

گویا آپ نے سد ذریعہ پر مبنی مصلحت کی بنیاد پر یہ استحسان کیا کہ اگر قاتل کو وراثت سے محروم نہ کیا گیا تو ورثا وراثت کے حصول کے لئے اپنے مورث کے جان لینے کے درپے ہو جائیں گے

۴۴۔ عام لوگوں کی مشکلات سے فائدہ اٹھانے کے لئے کسی شخص کا بیرونی آدمی کیلئے خرید و فروخت کرنا جائز نہیں

کسی علاقہ میں قحط اور گرانی کی کیفیت ہو تو ایسے میں کوئی شخص بیرون علاقہ سے سامان لیکر آنے والوں سے سامان خرید لیتا ہے تاکہ اسے اس علاقہ کے باشندوں پر منگا فروخت کرے تو یہ جائز نہیں
قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ جائز ہو کہ اس میں فریقین نے باہمی رضامندی سے سامان کی خرید و فروخت کا معاملہ طے کیا جبکہ استحسان کی وجہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے

لایبیع الحاضر للباد (۲۰۶)

گویا آپ نے مصلحۃ کی بنیاد پر استحسان کرتے ہوئے عام قاعدہ کو ترک کرنے کا حکم دیا تاکہ لوگوں کو ایسے معاملات سے باز رکھا جائے جس میں عامۃ الناس کو تکلیف پہنچتی ہو۔

(۲۱) القرآن: سورۃ البقرہ نمبر ۲۲۸

(۲۲) الخضری: اصول الفقہ ص ۲۰۵ تا ۲۰۷

(۲۳) القرآن: سورۃ آل عمران آیت نمبر ۱۸۸

(۲۴) القرآن: سورۃ آل عمران آیت نمبر ۱۸۷

(۲۵) القرآن: سورۃ المائدۃ، آیت نمبر ۹۳

(۲۶) القرآن: سورۃ المائدۃ، آیت نمبر ۹۰

(۲۷) القرآن: سورۃ البقرہ آیت نمبر ۱۹۶

(۲۸) القرآن: سورۃ البقرہ آیت نمبر ۲۸۶

(۲۹) القرآن: سورۃ النجم، آیت نمبر ۴

(۳۰) القرآن: سورۃ الانعام آیت نمبر ۹۱

(۳۱) ایضاً

(۳۲) الزحیلی: اصول الفقہ الاسلامی ج ۱ ص ۴۵۰

(۳۳) البخاری: الجامع الصحیح، باب کیف کان بدأ الوحی ج ۱ ص ۲

(۳۴) ابن ماجہ: السنن، ابواب الاحکام ص ۱۶۹

(۳۵) ایضاً، ابواب الوصایا ص ۱۹۵

(۳۶) ایضاً، ابواب الصید ص ۲۳۳

(۳۷) البخاری: الجامع الصحیح، کتاب المناقب ج ۱ ص ۵۲۸

(۳۸) الغزالی: المستصفی ج ۱ ص ۹۳

(۳۹) ابن امیر الحاج: التقریر والتحبیر ج ۲ ص ۳۳۵، التفتازانی: التلویح علی التوضیح ج ۲ ص ۲

(۴۰) مسلم: الصحیح، باب تغلیظ الکذب علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ج ۱ ص ۷

(۴۱) مسلم: الصحیح، کتاب الطہارۃ ج ۱ ص ۱۲۴

(۴۲) الکشمیری: فیض الباری ج ۱ ص ۷۰

(۴۳) البخاری: کشف الاسرار ج ۱ ص ۶۸۰، الشیرازی: اللمع فی اصول الفقہ ص ۳۸، السبکی: الابہاج ج ۲ ص ۱۸۶، التفتازانی: التلویح علی التوضیح ج ۲ ص ۳، الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۱ ص ۱۵۱، ابن امیر الحاج: التقریر

والتجبور ج ۲ ص ۲۳۵' الحسینی: المبادی العامہ للفقہ الجعفری ۳۳۹

(۴۴) ابوداؤد: السنن، کتاب الحدود ج ۲ ص ۲۵۰

(۴۵) مسلم: الصحیح، کتاب الطھارۃ ج ۱ ص ۱۳۲

(۴۶) ابن ماجہ: السنن' ابواب الاحکام ص ۱۶۹

(۴۷) الشاشی: الاصول ص ۱۲

(۴۸) ابن قدامہ: روضتہ الناظروجنہ المناظرج ۱ ص ۲۶۰' البخاری: کشف الاسرار ج ۱ ص ۶۹۰' التفتازانی: التلویح علی التوضیح ج ۲ ص ۳' الغزالی: المستصفی ج ۱ ص ۹۳' الشوکانی: ارشاد الفحول ص ۴۳' الحسینی: المبادی العامتہ للفقہ الجعفری ص ۳۴۲

(۴۹) الامدی: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۱ ص ۱۶۱ ابن حجر: شرح نخبہ الفکر ص ۱۰

(۵۰) القرآن: سورۃ النحل آیتہ نمبر ۴۴

(۵۱) القرآن: سورۃ البقرہ' آیتہ نمبر ۱۵۱

(۵۲) القرآن: سورۃ آل عمران' آیتہ نمبر ۳۱

(۵۳) ابوداؤد: السنن، کتاب القضاء ج ۲ ص ۱۴۹

(۵۴) الشافعی: الرسالتہ ص ۲۴۷

(۵۵) القرآن: سورۃ البقرہ' آیتہ نمبر ۱۸۰

(۵۶) ابن ماجہ: السنن، ابواب الوصایا ص ۱۹۵

(۵۷) سندھی: شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ ص ۷۹

(۵۸) القرآن: سورۃ البقرہ آیتہ نمبر ۱۰۶

(۵۹) الزحیلی: اصول الفقہ الاسلامی ج ۱ ص ۴۶۳

(۶۰) البخاری: الجامع الصحیح' کتاب الفرائض ج ۲ ص ۹۹۵

(۶۱) ابو داؤد: السنن' کتاب الفرائض ج ۲ ص ۴۵

(۶۲) الشوکانی: نیل الاوطار ۵۷/۷ عن النسائی

(۶۳) الشوکانی: نیل الاوطار ۵۶/۷ عن الشافعی

(۶۴) ابو داؤد: السنن' کتاب الطلاق ج ۱ ص ۳۱۴، ۳۱۵

(۶۵) ابو داؤد: السنن؛ کتاب الفرائض ج ۲ ص ۴۵

(۶۶) ایضا، کتاب الادب ج ۲ ص ۳۴۸

(۶۷) ایضا، کتاب الطلاق ج ۱ ص ۳۱۳

(۶۸) مسلم: الصحیح، کتاب الجنائز ج ۱ ص ۳۰۲، ۳۰۳

(۶۹) القرآن: سورۃ النجم، آیۃ نمبر ۳۸

(۷۰) الزحیلی: اصول الفقہ الاسلامی ج ۱ ص ۴۶۸

(۷۱) التفتازانی: التلویح علی التوضیح ج ۲ ص ۵۰۴، ابن امیر الحاج: التقریر والتحبیر ج ۲ ص ۲۹۵، ملاخسرو: مرآۃ الاصول ج ۲ ص ۱۱۱

(۷۲) مسلم، الصحیح، کتاب الطہارۃ ج ۱ ص ۳۷

(۷۳) ابوداؤد: السنن، کتاب البیوع ج ۲ ص ۳۲

(۷۴) القرآن: سورۃ البقرہ، آیۃ نمبر ۱۹۴

(۷۵) شعبان: اصول الفقہ الاسلامی ص ۳۵

(۷۶) الشیرازی: اللمع فی اصول الفقہ ص ۳۹۔۴۰، السبکی: الابہاج ج ۲ ص ۲۰۴، الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۱ ص ۱۷۸، ۱۷۹

(۷۷) ابن قدامہ: روضۃ الناظر وجنۃ المناظر ج ۱ ص ۲۸۱، ابن قیم الجوزیہ: اعلام الموقعین ج ۱ ص ۳۰

(۷۸) ابن عبد الشکور: مسلم الثبوت ج ۲ ص ۱۲۰

(۷۹) ابن بدران: المدخل الی مذھب الامام احمد ص ۱۲۵

(۸۰) الغزالی: المستصفی ج ۱ ص ۱۲۵، ملاخسرو: مرآۃ الاصول ج ۲ ص ۲۵۰، الشوکانی: ارشاد الفحول ص ۲۱۳، محمد تقی الحکیم: الاصول العامہ للفقہ المقارن ص ۱۳۵

(۸۱) ابو زھرہ: ابن حزم ص ۴۲۸

(۸۲) البخاری: کشف الاسرار ج ۲ ص ۹۳۷

(۸۳) المحلی: شرح جمع الجوامع ج ۲ ص ۲۸۹

(۸۴) البخاری: کشف الاسرار ج ۲ ص ۹۳۸

(۸۵) الشافعی: الرسالۃ ص ۵۹۷

(۸۶) ابو زہرہ: ابو حنیفہ ص ۲۰۴

(۸۷) ابو زہرہ: احمد بن حنبل ص ۲۵۱

(۸۸) ابن حاجب: مختصر المنتہی الاصولی ص ۲۱۹

(۸۹) الزحیلی: اصول الفقہ الاسلامی ج ۲ ص ۸۵۴ تا ۸۵۷

(۹۰) القرآن: سورۃ الحشر، آیت نمبر ۲

(۹۱) البخاری: کشف الاسرار ج ۲ ص ۹۴۵-۹۴۶

(۹۲) القرآن: سورۃ آل عمران، آیت نمبر ۱۱۰

(۹۳) ابوداؤد: السنن، کتاب السنۃ ج ۲ ص ۲۸۴

(۹۴) الشاطبی: الموافقات ج ۴ ص ۲۰۹

(۹۵) مصطفیٰ الزرقا: المدخل الفقہی العام ص ۹۳

(۹۶) ایضاً ص ۹۳-۹۴

(۹۷) البخاری: کشف الاسرار ج ۱ ص ۶۷، التفتازانی: التلویح علی التوضیح ج ۱ ص ۳۰

(۹۸) القرآن: سورۃ البقرہ، آیت نمبر ۲۷۵

(۹۹) البخاری: کشف الاسرار ج ۱ ص ۶۸، التفتازانی: التلویح علی التوضیح ج ۱ ص ۳۰

(۱۰۰) القرآن: سورۃ الحشر، آیت نمبر ۸

(۱۰۱) البخاری: کشف الاسرار ج ۱ ص ۷۳، التفتازانی: التلویح علی التوضیح ج ۱ ص ۱۳۱

(۱۰۲) القرآن: سورۃ الاسراء، آیت نمبر ۲۳

(۱۰۳) القرآن: سورۃ النساء، آیت نمبر ۱۰

(۱۰۴) الزحیلی: اصول الفقہ الاسلامی ج ۱ ص ۳۵۴

(۱۰۵) البخاری: کشف الاسرار ج ۱ ص ۷۵، التفتازانی: التلویح علی التوضیح ج ۱ ص ۱۳۱

(۱۰۶) البخاری: الجامع الصحیح، ج ۱ ص ۲

(۱۰۷) القرآن: سورۃ یوسف، آیت نمبر ۸۲

(۱۰۸) البخاری: کشف الاسرار ج ۱ ص ۴۶، التفتازانی: التلویح علی التوضیح ج ۱ ص ۱۲۴

(۱۰۹) البخاری: کشف الاسرار ج ۱ ص ۴۶، التفتازانی: التلویح علی التوضیح ج ۱ ص ۱۲۵

(۱۱۰) القرآن: سورۃ البقرہ' آیۃ نمبر ۲۷۵

(۱۱۱) البخاری: کشف الاسرار ج ۱ ص ۴۹' التفتازانی: التلویح علی التوضیح ج ۱ ص ۱۲۵

(۱۱۲) البخاری: کشف الاسرار ج ۱ ص ۵۱' التفتازانی: التلویح علی التوضیح ج ۱ ص ۱۲۵

(۱۱۳) القرآن: سورۃ الانفال' آیۃ نمبر ۶۷' ۶۸

(۱۱۴) الغزالی: المستصفی ج ۲ ص ۲۵۵

(۱۱۵) ابن ماجہ: السنن، ابواب الطہارۃ وسننہا ص ۴۱

(۱۱۶) المرغینانی: الھدایۃ' باب المسح علی الخفین ج ۱ ص ۵۶

(۱۱۷) ابو داؤد: السنن، کتاب الطہارۃ ج ۱ ص ۶۵

(۱۱۸) المرغینانی: الھدایہ' باب الانجاس وتطھیرھا ج ۱ ص ۷۲

(۱۱۹) ایضا ج ۱ ص ۷۲' ۷۳

(۱۲۰) ایضا ج ۱ ص ۷۳

(۱۲۱) العسقلانی: الدرایہ فی تخریج احادیث الھدایہ ج ۱ ص ۷۳

(۱۲۲) ابن ماجہ: السنن، ابواب اقامۃ الصلوات والسنۃ فیہا ص ۷۰

(۱۲۳) المرغینانی: الھدایۃ' باب الامامہ ج ۱ ص ۱۲۵

(۱۲۴) المرغینانی: الھدایۃ' باب الحدث فی الصلاۃ ج ۱ ص ۱۲۸

(۱۲۵) ابن ماجہ: السنن، ابواب السہو فی الصلاۃ ص ۸۵

(۱۲۶) ابن ماجہ: السنن، ابواب الزکوۃ ص ۱۳۱

(۱۲۷) المرغینانی: الھدایۃ' باب زکاۃ الزروع والثمار ج ۱ ص ۲۰۲

(۱۲۸) الزحیلی: اصول الفقہ الاسلامی ج ۲ ص ۸۴۳

(۱۲۹) القرآن' سورۃ التوبہ' آیت نمبر ۱۰۳

(۱۳۰) البخاری: کشف الاسرار ج ۴ ص ۵' المرغینانی: الھدایہ' باب مایوجب القضاء والکفارہ ج ۱ ص ۲۱۶-۲۱۷

(۱۳۱) ابن ماجہ: السنن، ابواب ماجاء فی الصیام ص ۱۲۰

(۱۳۲) المرغینانی: الھدایہ' باب مایوجب القضاء والکفارہ ج ۱ ص ۲۱۷

(۱۳۳) مسلم: الصحیح' ابو داؤد: السنن' النسائی: السنن

(۱۳۴) القرآن: سورۃ النساء، آیت نمبر ۱۰۰

(۱۳۵) العسقلانی: الدرایہ فی تخریج احادیث الھدایہ عن الطبرانی ج ۱ ص ۲۹۹

(۱۳۶) المرغینانی: الھدایہ، کتاب الوصایا ج ۴ ص ۶۷۸، باب الحج عن الغیر ج ۱ ص ۲۹۹

(۱۳۷) القرآن: سورۃ النساء، آیۃ نمبر ۲۴

(۱۳۸) ابن ماجہ: السنن، ابواب النکاح ص ۱۳۸

(۱۳۹) المرغینانی: الھدایہ، کتاب النکاح ج ۲ ص ۳۰۹

(۱۴۰) المرغینانی: الھدایہ، باب نکاح اھل الشرک ج ۲ ص ۳۴۸

(۱۴۱) مصطفیٰ دیب البغا: اثر الادلۃ المختلف فیہا ص ۱۴۲

(۱۴۲) ابن ماجہ: السنن، ابواب الطلاق ص ۱۴۸

(۱۴۳) المرغینانی: الھدایہ، باب تفویض الطلاق ج ۲ ص ۳۷۷

(۱۴۴) مصطفیٰ دیب البغا: اثر الادلۃ المختلف فیہا ص ۲۰۷، ۲۰۸

(۱۴۵) المرغینانی: الھدایہ، باب طلاق المریض ج ۲ ص ۳۹۲

(۱۴۶) ایضاً ج ۲ ص ۳۹۰

(۱۴۷) القرآن: سورۃ النحل، آیۃ نمبر ۱۲۳

(۱۴۸) مصطفیٰ دیب البغا: اثر الادلۃ المختلف فیہا ص ۵۶۰

(۱۴۹) البخاری: الجامع الصحیح، مسلم: الصحیح

(۱۵۰) المرغینانی: الھدایۃ، کتاب الحدود ج ۲ ص ۵۰۸

(۱۵۱) العسقلانی: الدرایۃ فی تخریج احادیث الھدایہ عن البیھقی ج ۱ ص ۵۳۵

(۱۵۲) المرغینانی: الھدایۃ، فصل فی التعزیر ج ۲ ص ۵۳۵

(۱۵۳) القرآن، سورۃ النساء، آیۃ نمبر ۲۵

(۱۵۴) العسقلانی: الدرایۃ فی تخریج احادیث الھدایہ ج ۲ ص ۵۴۸

(۱۵۵) المرغینانی: الھدایۃ، کتاب السرقۃ ج ۲ ص ۵۴۷

(۱۵۶) ابو داؤد: السنن، کتاب الزکوۃ ج ۱ ص ۲۰۲

(۱۵۷) ابن قیم الجوزیہ: اعلام الموقعین ج ۲ ص ۸۶

(۱۵۸) العسقلانی: الدرایۃ فی تخریج احادیث الھدایہ ج ۲ ص ۵۶۴

(۱۵۹) القرآن: سورۃ البقرہ' آیت نمبر ۱۳۶

(۱۶۰) المرغینانی: الھدایہ' کتاب الوقف ج ۲ ص ۶۳۷

(۱۶۱) ابن ماجہ: السنن، ابواب الصدقات ص ۲۱۳

(۱۶۲) العسقلانی: الدرایۃ فی تخریج احادیث الھدایۃ ج ۳ ص ۲۹ (عن الحاکم)

(۱۶۳) المرغینانی: الھدایہ' باب خیار الشرط ج ۳ ص ۲۹

(۱۶۴) ایضا

(۱۶۵) العسقلانی: الدرایۃ فی تخریج احادیث الھدایۃ عن الدارقطنی ج ۳ ص ۳۵

(۱۶۶) المرغینانی: الھدایۃ' باب خیار الرویۃ ج ۳ ص ۳۵

(۱۶۷) ایضا ج ۳ ص ۳۶

(۱۶۸) العسقلانی: الدرایۃ فی تخریج احادیث الھدایۃ عن الطحاوی والبیہقی البیہقی ج ۳ ص ۳۶

(۱۶۹) ایضا عن احمد ج ۳ ص ۵۷

(۱۷۰) المرغینانی: الھدایۃ' باب البیع الفاسد ج ۳ ص ۵۷-۵۸

(۱۷۱) عدنان محمد جمعہ: رفع الحرج فی الشریعۃ الاسلامیہ ص ۱۳۸-۱۳۹

(۱۷۲) البخاری: الجامع الصحیح، کتاب السلم ج ۱ ص ۱۹۹

(۱۷۳) المرغینانی: الھدایہ' باب السلم ج ۳ ص ۹۴

(۷۴) ابن ماجہ: السنن

(۱۷۵) المرغینانی: الھدایہ' کتاب الاجارات ج ۳ ص ۲۹۳

(۱۷۶) ایضا' کتاب الولاء ج ۳ ص ۳۴۵

(۱۷۷) القرآن: سورۃ النساء' آیت نمبر ۳۳

(۱۷۸) الترمذی: الجامع، ابواب النفقات ج ۲ ص ۱۳۱

(۱۷۹) ابن ماجہ: السنن، ابواب الطلاق ص ۱۴۷

(۱۸۰) المرغینانی: الھدایہ' کتاب الاکراہ ج ۳ ص ۳۵۰

(۱۸۱) ابوداؤد: السنن، کتاب البیوع ج ۲ ص ۱۴۰

(۱۸۲) سورۃ الشعراء' آیت نمبر ۱۵۵

(۱۸۳) المرغینانی: الہدایۃ' فصل فی المهایاۃ ج ۴ ص ۴۲۲

(۱۸۴) ایضا' کتاب الاضحیۃ ج ۴ ص ۴۴۳

(۱۸۵) ابن ماجہ: السنن، ابواب الاضاحی ص ۲۶۶

(۱۸۶) المرغینانی: الہدایۃ' کتاب الاضحیۃ ج ۴ ص ۴۴۹

(۱۸۷) ابن ماجہ: السنن، ابواب الاضاحی ص ۲۶۶

(۱۸۸) المرغینانی: الہدایہ' کتاب الاضحیۃ ج ۴ ص ۴۴۹

(۱۸۹) ابن ماجہ: السنن، ابواب التجارات ص ۱۵۶

(۱۹۰) المرغینانی الہدایہ' کتاب الکراهیہ ج ۴ ص ۴۷۰

(۱۹۱) ایضا' کتاب احیاء الموات ج ۴ ص ۴۸۰

(۱۹۲) ابن ماجہ: السنن، ابواب الرھون ص ۱۷۹

(۱۹۳) ابوداؤد: السنن، کتاب الدیات ج ۲ ص ۲۷۳

(۱۹۴) الزحیلی: نظریۃ الضرورۃ ص ۲۳۵

(۱۹۵) العسقلانی: الدرایۃ فی تخریج احادیث الہدایہ عن الطبرانی ج ۴ ص ۶۱۵

(۱۹۶) المرغینانی: الہدایہ' باب جنایۃ البھیمۃ والجنایۃ علیھا ج ۴ ص ۶۱۵

(۱۹۷) البخاری: الجامع الصحیح' کتاب الدیات ج ۲ ص ۱۰۱۹

(۱۹۸) المرغینانی: الہدایہ' باب القسامۃ ج ۴ ص ۶۳۶

(۱۹۹) العسقلانی: الدرایۃ فی تخریج احادیث الہدایہ عن الطبرانی ج ۴ ص ۶۴۵

(۲۰۰) المرغینانی: الہدایہ' کتاب العاقل ج ۴ ص ۶۴۵

(۲۰۱) ابن ماجہ: السنن، ابواب الوصایا ص ۲۹۴

(۲۰۲) القرآن: سورۃ النساء آیت نمبر ۱۲

(۲۰۳) المرغینانی: الہدایہ: کتاب الوصایا ج ۴ ص ۶۵۴

(۲۰۴) ابن رشد: بدایۃ المجتہد ج ۲ ص ۲۹۰' مصطفیٰ زرقا: المدخل الفقہی العام ص ۹۵-۹۶

(۲۰۵) ابن ماجہ: السنن، ابواب الفرائض ص ۱۹۶

(۲۰۶) البخاری: الصحیح، کتاب البیوع ج ص ۲۸۹

(۲۰۷) ایضاً

(۲۰۸) ابو زھرہ: احمد بن حنبل ص ۳۱۸

(۲۰۹) الشاطبی: الاعتصام ج ۲ ص ۱۲۱، المرغینانی: الھدایہ، باب ضمان الاجیر ج ۳ ص ۳۰۸، ۳۰۹

(۲۱۰) ابو زھرہ: مالک ف ۲۱۸

استحسان بالاجماع

جب کسی مسئلے میں قیاسی مسئلے سے عدول کر کے اجماع پر مبنی حکم اختیار کر جائے تو وہ استحسان بالاجماع کہلاتا ہے اجماع بہر حال اجتہاد کی ہی ایک اہم صورت ہے ۔

اور یہاں استحسان بالاجماع سے مقصود یہی ہے کہ کسی مسئلے میں انفرادی اجتہاد پر عمل کرنے کی بجائے اجتماعی اجتہاد کے تقاضے کو روبہ عمل لایا جائے اور اجتماعی اجتہاد میں یا تو قیاس الاشباہ علی الاشباہ کو پیش نظر رکھا جاتا ہے یا اس سے مقصود مصلحۃ عامہ کو ملحوظ رکھ کر کوئی حکم صادر کرنا ہوتا ہے

ذیل میں درج ذیل امور کا تذکرہ کیا جارہا ہے

(۱) اجماع کا پس منظر

(۲) اجماع کی تعریف وحجیت

(۳) اجماع کی سند

(۴) اجماع کی شرائط

(۵) استحسان بالاجماع کی مثالیں

اجماع کا پس منظر

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد جب صحابہ کے عہد میں نئے مسائل درپیش ہوئے تو اس ضرورت نے اجتماعی اجتہاد کے ذریعہ اجماع کے تصور کو فروغ دیا۔ اگرچہ دین نے غور و فکر اور تلاش و جستجو کے بعد کئے جانے اجتہاد میں غلطی پر ہر قسم کی تنگی یا گناہ کے خلجان کو رفع کیا لیکن اس کے باوجود دین میں احتیاط اور انفرادی اجتہاد میں لغزش کے اندیشہ نے مجتہدین کی جماعت پر ذمہ داری کی تقسیم کے نقطہ نظر سے اجماع کے تصور کو آگے بڑھایا

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں تو احکام معلوم کرنے کا طریقہ نہایت محفوظ تھا کہ آپ ہی وحی کا سرچشمہ تھے۔ آپ کے جانے کے بعد امت پر ذمہ داری آگئی۔ چنانچہ خلفاء راشدین اس ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونے کیلئے کبار صحابہ کو جمع کر کے ان سے ایسے مسائل پر مشاورت کرتے جن کے احکام کی وضاحت قرآن وسنت میں نہیں تھی۔ ان اجتماعات سے احکام ابھر کر سامنے آئے جن پر سب کا اتفاق ہوتا اور باقی لوگوں پر اس کا ماننا لازم قرار پاتا' یوں علماء نے قرآن وسنت کے بعد اس اجماع واتفاق کو شرعی احکام کا تیسرا ماخذ قرار دیدیا تاہم یہ ماخذ اپنے وجود کے لئے قرآن وسنت کی کسی واضح یا اجمالی دلیل کا محتاج ہے۔ کیونکہ اسلام میں شریعت کا حقیقی منبع وحی الہی ہے جو قرآن حکیم کے الفاظ ومعانی اور سنت نبوی کی تشریح وتوضیح پر مبنی ہے۔ اور امت مسلمہ کے مجتہدین کو یہ حق نہیں کہ وہ محض عقل کی بنیاد پر کوئی قانون سازی کریں۔ ان کی ذمہ داری ہے کہ وہ اجتہاد کے ذریعے اللہ تعالی کے اس حکم کی نقاب کشائی کریں جو درپیش مسئلہ میں ہو۔ اگر یہ اجتہاد اجتماعی طور پر ہو تو وہ اجماع ہے اور اگر انفرادی سطح پر ہو تو وہ قیاس ہے

اجماع درحقیقت دور کے تقاضوں اور عصری ضروریات کے چیلنج قبول کرنے کی ایک حقیقت کا نام ہے۔ اور اجماع کے چار اہم ادوار اور مراحل ہیں۔

(ا) عہد صحابہ میں اجماع کے فکر کی اٹھان درحقیقت اسلامی معاشرہ کا ایک زبردست اقدام تھا۔ چنانچہ جب بھی کوئی معاملہ درپیش ہوتا تو حضرت ابوبکر اور بعد ازیں حضرت عمر رضی اللہ عنہما سربر آوردہ افراد کو جمع کر کے ان سے مشورہ لیتے اور درپیش مسئلے کے مناسب حل پر تبادلہ خیالات کرتے' اگر کسی نتیجہ تک پہنچنے میں اتفاق رائے ہو جاتا تو اس پر حکمراں اور عام مسلمان دونوں ہی گامزن ہو جاتے اور اگر اختلاف رائے ہوتا تو گفتگو جاری رہتی' بحث ومباحثہ ہوتا رہتا یہاں تک کہ کوئی متفقہ راہ تلاش کر لی جاتی اور

یوں' بالآخر اجماع ہو جاتا۔ یہی سبب ہے کہ صحابہ کے اجماع کی کئی مثالیں ہیں۔ مثلاً خلیفہ کا انتخاب' مرتدین کے خلاف جنگی حکمت عملی' عراق' مصر و شام کی مفتوحہ اراضی کو تقسیم نہ کرنے کا فیصلہ (۱)

(۲) دور تابعین میں فقہا کے مختلف شہروں میں پھیل جانے اور تعدد آراء نیز فقہاء کو ایک رائے پر جمع کرنے کی مناسب حکمت عملی نہ ہونے کے سبب اجماع کا تصور سمٹنے لگا حتیٰ کہ اجماع اگر معدوم نہیں تو انتہائی کم ضرور ہو گیا۔

(۳) دور اجتہاد میں صحابہ کے اجماع کی پیروی کا جذبہ نمایاں ہو کر سامنے آیا اور ہر امام اس بات کیلئے کوشاں نظر آیا کہ وہ فکری علیحدگی اور مخالفت کے الزام سے بچنے کیلئے اپنے سے پہلے ہونے والے اجماع پر کاربند ہو' اس حوالہ سے ہر امام اپنے ماحول سے متاثر ہوا چنانچہ امام مالک نے اہل مدینہ کے اجماع کو اور امام ابو حنیفہ نے فقہاء کوفہ کے اتفاق کو کافی اہمیت دی۔

(۴) فقہاء مذاہب کے دور میں مجتہدین اور فقہاء کے شاگردوں میں فقہی مذاہب کے ساتھ وابستگی کا رجحان پروان چڑھا اور ہر فریق اجماع کے دعوؤں کے ساتھ اپنے امام کے مذہب کی تائید کرنے لگا۔ ان تمام تر دعوؤں کی قدر مشترک یہ تھی کہ وہ امور جن پر صحابہ کے مابین اتفاق ہوا تھا ان کو تھام لیا جائے تاکہ فکری علیحدگی کا الزام نہ لگ سکے۔ یہاں تک کہ ذہنوں میں یہ بات راسخ ہو گی کہ امت اسلامیہ کے ہاں اجماع ایک قطعی دلیل ہے اور جو بھی مجتہد اسلاف کی رائے کی مخالفت کرتا' اس پر شدید تنقید کی جاتی (۲)

(۲) اجماع کی تعریف

اجماع لغت میں کسی چیز کے مصمم ارادہ کو کہتے ہیں۔ جیسے قرآن حکیم کی اس آیت میں یہ لفظ استعمال ہوتا ہے

فأجمعوا أمركم وشركاءكم (۳) (تم اور تمہارے شرکاء پختہ ارادہ کرلیں)

اسی مفہوم میں ایک حدیث میں یہ لفظ استعمال ہوا ہے

من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له (۴)

(جس نے صبح صادق سے قبل روزہ رکھنے کا عزم نہیں کیا تو اس کا روزہ نہیں)

اجماع اس کے علاوہ لغت میں باہمی اتفاق کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ اتفاق بذات خود مصمم ارادہ کا

محتاج ہے (۵)

تاہم پہلے اور دوسرے مفہوم میں فرق یہ ہے کہ پہلے معنی میں ایک فرد کا عزم اور دوسرے میں کئی ایک افراد کا عزم شامل ہوتا ہے

جمہور علماء کے ہاں اجماع کی تعریف ان الفاظ میں کی جاتی ہے

اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي(٦)

(رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کسی بھی زمانہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے مجتہدین کا کسی شرعی حکم پر اتفاق رائے کر لینا)

مجتہد سے مراد وہ شخص ہے جسکو ایسا ملکہ حاصل ہو چکا ہو کہ وہ مسائل کو ان کے اپنے ماخذ سے استنباط کر سکے' اس لئے ضروری ہے کہ

(۱) وہ قرآن کے لغوی و شرعی معانی سے آگاہ ہو

(۲) سنت کی سند و متن اور راویت و درایت سے واقف ہو

(۳) علم اصول فقہ کا درک رکھنے والا

(۴) ان مسائل کا علم رکھنے والا ہو جن پر اجماع ہو چکا ہے۔

(۵) ان علوم لغت کو اچھی طرح جاننے والا ہو جن پر شرعی نصوص کا فہم موقوف ہے(۷)

(۶) جدید رجحانات اور مسائل کا ادراک رکھنے والا ہو اور

(۷) اعلی اخلاق و کردار کا حامل اور فسق و بدعات سے مجتنب ہو(۸)

مجتہدین کے اتفاق رائے کیلئے ضروری ہے کہ (۹)

۱۔ کسی بھی مسئلے کے حل پر اتفاق رائے مجتہدین کی ایک تعداد سے صادر ہوا ہو لہذا ایک مجتہد کی رائے سے کبھی اجماع وقوع پذیر نہیں ہو سکتا۔

۲۔ تمام مجتہدین کا متفق ہونا ضروری ہے' اکثریت کے اتفاق رائے سے اجماع کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

تاہم امام غزالی کا موقف یہ ہے کہ إنه ينعقد مع مخالفة الأقل (۱۰) کہ اقلیت کے اختلاف کے باوجود اجماع منعقد ہو جاتا ہے

۳۔ درپیش مسئلے کے وقت مختلف ممالک سے تعلق رکھنے والے تمام مجتہدین کا ایک رائے ہونا لازمی ہے۔ ایک ملک ایک علاقہ اور ایک گروہ کے مجتہدین کا اتفاق رائے' اجماع نہیں قرار پائے گا

۴۔ ہر مجتہد کا قول یا فعل سے اتفاق رائے میں شامل ہونا ضروری ہے۔

اجماع کی حجیت

اجماع کی حجیت کے بارے میں قرآن حکیم کی ان آیات سے استدلال کیا گیا ہے جنھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کی امتیازی خصوصیات کا ذکر کیا گیا' یا انہیں مجموعی طور پر مخاطب کیا گیا ہے۔ مثلاً"

کنتم خیر اُمۃ اُخرجت للناس (۱۱)

واعتصموا بحبل اللہ جمیعا ولا تفرقوا (۱۲)

اسی طرح اس آیت سے بھی اجماع کی اہمیت واضح ہوتی ہے

ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین لہ الھدی ویتبع غیر سبیل المومنین نولہ ما تولی ونصلہ جہنم وساءت مصیرا (۱۳)

(اور جس نے ہدایت کے واضح ہونے کے بعد رسول کی مخالفت کی اور اہل ایمان کے راستہ کے علاوہ کسی اور راستہ پر چلا تو ہم اس کا رخ اسی راستہ پر موڑ دیں گے جس کی طرف اس نے انحراف کیا اور ہم اسے جہنم میں داخل کریں گے اور وہ برا ٹھکانہ ہے)

اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کے راستہ کے علاوہ دوسرے راستہ کی پیروی کو رسول کی مخالفت کے مشابہ قرار دیا اور ان دونوں کے لئے ایک ہی وعید کا ذکر کیا ہے۔ تو جب رسول کی مخالفت حرام ہے تو اہل ایمان کے راہ کے علاوہ دوسرے راستہ کی پیروی بھی حرام ہے۔ اور جب ایسی پیروی حرام ہے تو اہل ایمان کے راستہ کی پیروی واجب ہوئی کیونکہ ان دو کے علاوہ کوئی تیسرا راستہ نہیں اور اہل ایمان کے راستہ کی پیروی کا ضروری ہونا اس امت کے اجماع کے حجت ہونے کی دلیل ہے

امام غزالی کہتے ہیں (۱۴) کہ حجیت اجماع کی سب سے مستحکم دلیل سنت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی ایسی احادیث وارد ہوئی ہیں جنھیں امت کو بحیثیت مجموعی خطا سے مبرا اور معصوم قرار دیا گیا ہے اور یہ روایات حضرت عمر' حضرت عبداللہ بن مسعود' حضرت ابو سعد خدری' حضرت انس بن مالک' حضرت عبداللہ بن عمر' حضرت ابو ہریرہ' حضرت حذیفہ بن یمان رضی اللہ عنہم سمیت کئی صحابہ سے منقول ہیں۔ الفاظ حدیث میں اختلاف کے باوجود یہ احادیث ایک مفہوم رکھتی ہیں' یوں اخبار احاد ہونے

کے باوجود ان کا قدر مشترک تواتر معنوی کے درجہ تک پہنچا ہوا ہے۔ اور متواتر معنوی متواتر لفظی کی طرح ہی علم یقینی کا فائدہ دیتا ہے۔

مولانا محمد تقی امینی کہتے ہیں (۱۵)

اجماع کے بارے میں سب سے زیادہ اہم اور مستند ثبوت اسلام کی شورائی تنظیم ہے جو ہر شعبہ کو حاوی ہے اجماع ایک شعبہ کی شورائی تنظیم اور اس کے فیصلہ ہی کا دوسرا نام ہے اس بنا پر قرآن و سنت کی وہ تمام تصریحات اس کے ثبوت میں ہیں جو اس تنظیم پر دلالت کرتی ہیں

اجماع کی سند

اجماع کی سند سے مقصود وہ دلیل ہے جس پر مجتہدین نے اجماع کرتے ہوئے اعتماد کیا ہے۔

فقہا میں اس امر پر بحث ہوئی ہے کہ کیا اجماع کے لئے کسی سند کی ضرورت ہے یا نہیں؟ (۱۶)

بعض علماء کا خیال ہے کہ سند کا ہونا ضروری نہیں بلکہ اجماع اس کے بغیر بھی منعقد ہو سکتا ہے لیکن فقہاء کی اکثریت کے ہاں اس کی سند نص یا قیاس کی صورت میں ہونا ضروری ہے کیونکہ کسی کو بھی مستقل طور پر احکام قائم کرنے کا حق نہیں ہے اور دین کے بارے میں بغیر دلیل کے بات کرنا ازروئے قرآن ممنوع ہے جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے۔

ولا تقف ما لیس لک بہ علم (۱۷)

(جس چیز کا تمہیں علم نہ ہو، اس کے پیچھے مت پڑو)

اجماع کی سند جس طرح قرآن اور سنت متواترہ ہو سکتی ہے اسی طرح خبر واحد بھی ہو سکتی ہے اور قیاس بھی ہو سکتا ہے جیسے اس بات پر اجماع ہے کہ ایک شخص اپنے نکاح میں باہمی محرمیت کا رشتہ رکھنے والی عورتوں کو اکٹھے نہیں رکھ سکتا ہے اور اس کی سند یہ حدیث نبوی ہے۔

لاتنکح المرأۃ علی عمتہا ولا علی خالتہا (۱۸)

(کہ کسی عورت سے اس کی پھوپھی کے نکاح میں ہوتے ہوئے نکاح نہ کیا جائے اور نہ ہی اس کی خالہ کے نکاح میں ہوتے ہوئے)

اسی طرح دادی کے میراث میں حصہ دار ہونے پر اجماع ہوا ہے اور اس کی سند بھی خبر واحد ہے

نیز خنزیر کی چربی کی حرمت پر اجماع ہے اور اس کی سند اس کا خنزیر کے گوشت پر قیاس ہے

اسی طرح اجماع کی سند مصلحت عامہ بھی بن سکتی ہے جیسے واقعہ یمامہ میں قراء کی بڑی تعداد کی شہادت کے بعد اس اندیشہ سے کہ کہیں قراء کے جانے سے قرآن ضائع نہ ہو جائے، حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے قرآن کو مصحف کی صورت میں جمع کرنے کی ضرورت پر اصرار کیا اور تمام صحابہ نے اس رائے سے اتفاق کیا۔ اس موقع پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی دلیل ہی یہ تھی

انہ واللہ خیر ومصلحۃ الاسلام (۱۹)

اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے شام اور عراق کی مفتوحہ زمینیں، فوج میں تقسیم کرنے کی بجائے انہیں وقف قرار دیدیا، اور اس پر صحابہ کا اجماع ہو گیا اور اس کی سند یہ تھی کہ زمین ان کے اصل باشندوں کے پاس رکھی جائیں اور ان پر خراج عائد کر دیا جائے تاکہ مسلمانوں کو آمدنی ہو اور بیت المال مضبوط ہو جس کے نتیجے میں فوجیوں، سرکاری ملازمین، ضرورتمندوں کے اخراجات کا بندوبست ہو سکے اور دیگر رفاہی کام بھی انجام دیئے جاسکیں۔

یہاں یہ امر لائق ذکر ہے کہ مصلحت کی بنیاد پر ہونے والا اجماع اس وقت تک حجت ہے جب تک وہ اس مصلحۃ کے قیام کا ذریعہ ہو، لیکن اگر مصلحۃ کی وجہ تبدیل ہو جائے تو اس کے برعکس حکم پر اجماع درست ہو گا جیسے مسئلہ تسعیر کہ اشیاء کا نرخ مقرر کرنا، صحابہ کے اجماع کے رو سے درست نہیں تھا، لیکن بعد ازیں لوگوں کے مال کی حفاظت اور ان کی مصالح کی رعایت کی خاطر فقہاء سبعہ نے اشیاء کے نرخ مقرر کرنے کی اجازت دی۔

(فقہاء سبعہ، عبیداللہ، عروہ، قاسم، سعید، ابوبکر، سلمان اور خارجہ کو کہا جاتا ہے)

اسی طرح قریبی رشتہ دار کی گواہی، صحابہ کے ہاں معتبر تھی لیکن بعد ازیں لوگوں کے حقوق ضائع ہونے سے بچانے کی مصلحت کے پیش نظر آئمہ اربعہ نے ایسی گواہی کو درست قرار نہیں دیا۔ (۲۰)

اجماع کی شرائط

اجماع کی درج ذیل شرائط بیان کی گئی ہیں

ایسے مجتہدین کا اتفاق وقوع پذیر ہو جو عدالت اور بدعات سے اجتناب کی صفت کے حامل ہوں۔

(۱) عدالت کی شرط اس لئے ہے کہ اجماع کا حکم جو کہ لازم ہے' شہادت اور گواہی کی اہلیت سے ہی ثابت ہو گا اور گواہی کی اہلیت' عدالت کے وصف سے ہی ثابت ہوتی ہے۔ جیسا کہ قرآن حکیم میں ارشاد ہے

واشهدوا ذوی عدل منکم (۲۱)

(اپنے میں سے دو عادل افراد سے گواہی لو)

(۲) اور بدعت سے پرہیز کی شرط اس لئے ضروری ہے کہ اگر بدعت' باعث تکفیر ہے تو اس کا حامل غیر مسلم ہے اور اگر ایسا نہیں ہے لیکن اس کا حامل لوگوں کو اس کی دعوت دیتا ہے تو وہ بلا دلیل بات سے بلاوجہ تعصب کی وجہ سے عدالت کے وصف سے محروم ہو جاتا ہے لہٰذا اجماع امت میں اس کی بات معتبر نہیں ہوگی۔

(۳) اگر اجماع کا موقع و محل ایسے احکام ہیں جن کا ادراک صرف خاص اہل الرائے ہی کر سکتے ہیں تو ایسی صورت میں مجتہدین میں اجتہاد کی صفت کا ہونا بھی ضروری ہے جیسے نماز' نکاح وطلاق اور خرید و فروخت کے احکام وغیرہ کہ ان میں اہل رائے کا اتفاق ہی معتبر ہے اور کسی کا نہیں۔

(۴) اجماع' کتاب وسنت یا قیاس وغیرہ کی سند پر مبنی ہو۔

(۵) بعض فقہاء کے ہاں مجتہدین کا صحابہ میں سے ہونا ضروری ہے لیکن جمہور کے ہاں یہ شرط نہیں۔

(۶) امام مالک کے ہاں اہل اجماع کا اہل مدینہ میں سے ہونا شرط ہے

(۷) زیدیہ اور امامیہ کے ہاں اہل اجماع کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابتداروں میں سے ہونا ضروری ہے۔

(۸) امام احمد کے ہاں کسی حکم پر مجتہدین کا اجماع اسی صورت میں معتبر ہوگا جب ان تمام کا وفات کی صورت میں زمانہ گزر جائے۔

(۹) بعض شوافع کے ہاں یہ بھی شرط ہے کہ کسی مسئلے میں سلف کے مابین اختلاف پر اجماع اس سے پہلے نہ ہو چکا ہو (۲۲)

استحسان بالاجماع کی مثالیں

صحابہ کرام یا دیگر مجتہدین کا حکم قیاس سے عدول کر کے کسی حکم پر متفق ہو جانا استحسان کے زمرے میں اس لئے شامل ہے کہ اجماع اگر کسی رائے پر ہوا ہے تو یہ اجماع' اجتہاد کے زمرے میں شامل ہے اور اگر کسی اثر پر ہے تو مجتہدین نے اس میں معقولیت معنی کو پیش نظر رکھتے ہوئے اسے اختیار کیا یوں انہوں نے عمل استحسان کیا۔

علامہ مرغینانی نے قیاس کے مقابلہ پر اجماع کو درج ذیل مقامات پر استحسان قرار دیا ہے۔

۱۔ کنویں میں کبوتر وغیرہ کی بیٹ گرنے سے کنواں ناپاک نہیں ہوگا کہ لوگ مساجد میں کبوتر پالنے پر متفق چلے آرہے ہیں(۲۳)

اس مسئلے میں امام شافعی کے اختلاف کے سبب اس کو استحسان بالعرف میں ذکر کرنا زیادہ موزوں ہوگا۔

۲۔ شوہر کی طرف سے دیئے گئے اختیار کو استعمال کرنے سے طلاق بائن واقع ہوگی

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے طلاق کی نیت سے کہا کہ اپنا اختیار استعمال کرلو اور اس نے اپنے لئے اختیار استعمال کرلیا تو اسے ایک طلاق بائن ہو جائے گی۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس سے کچھ بھی واقع نہ ہو' اگرچہ شوہر نے طلاق کی نیت کی ہو اس لئے کہ وہ بذات خود اس لفظ سے طلاق واقع کرنے کا اختیار نہیں رکھتا تو وہ دوسرے کو تفویض کرنے کا بھی حقدار نہیں۔

استحسان کی وجہ صحابہ کرام کا اس بنیاد پر اجماع ہے کہ مرد کو نکاح قائم رکھنے یا جدا کرنے کا اختیار ہے تو وہ اپنی جگہ اس بابت عورت کو قائم مقام بنانے کا بھی مالک ہے (۲۴)

۳۔ تیسری مرتبہ چوری کرنے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کہ حضرت علی کرم اللہ کے قول پر تمام صحابہ کا اجماع ہو چکا ہے (۲۵)

اس مسئلے میں امام شافعی کے اختلاف کے سبب اس کو استحسان بالاثر میں ذکر کرنا زیادہ موزوں ہوگا۔

۴۔ استصناع کا عقد درست ہے

ان چیزوں میں استصناع کا عقد درست ہے جن میں لوگوں کا تعامل ہو مثلاً کسی شخص کا دوسرے سے اس بابت اتفاق ہو جائے کہ وہ معینہ اجرت پر اس کے لئے کپڑا بنائے گا اور ساتھ ہی اس کی صفت اور مقدار بھی بتادی لیکن مدت کا ذکر نہیں کیا' خواہ اسے رقم حوالہ کرے یا نہیں ۔ تو ایسی صورت میں قیاس کا تقاضہ اس معاملہ کے عدم جواز کا ہے کیونکہ یہ ایسی چیز کی خرید و فروخت کا معاملہ ہے جو درحقیقت فی الحال اپنا وجود نہیں رکھتی' وہ محض بنانے والے کے ذمہ پر ہے' معدوم کی بیع درست نہیں ہے لیکن استحساناً اس قیاس سے عدول کرتے ہوئے اس معاملہ کی اس بنیاد پر اجازت دی گئی کہ بغیر کسی اعتراض کے تعامل امت کے ذریعہ اس پر اجماع ثابت ہے (۲٦)

۵۔ حمام کے استعمال کی اجرت لینا جائز ہے

حمام میں استعمال میں آنے والے پانی اور اس میں ٹھہرنے کی مدت کا تعین کئے بغیر داخل ہونا ازروئے قیاس درست نہیں کیونکہ اس میں جہالت موجود ہے' اس کے علاوہ اس میں منفعت پر عقد ہے جو کہ ایک معدوم چیز ہے لیکن اس قسم کے معاملات میں لوگوں کا طرز عمل چشم پوشی پر مبنی ہوتا ہے اس لئے اس کے جواز پر اجماع ہو گیا ہے جس کی بنا پر قیاس سے عدول کیا گیا

چنانچہ امام شافعی بذات خود اس استحسان کے قائل ہیں(۲۷)

حوالہ جات

(۱) الزحیلی: اصول الفقہ الاسلامی ج ا ص ۴۸۷

(۲) الغزالی: المستصفی ج ا ص ۱۱۲، ۱۱۳

(۳) القرآن: سورہ یونس آیت نمبر ۱۷

(۴) ابوداؤد: السنن، کتاب الصوم ج ا ص ۳۱۴

(۵) البخاری: کشف الاسرار ج ا ص ۹۴۶، التفتازانی: التلویح علی التوضیح ج ۲ ص ۴۱، الامدی الاحکام فی اصول الاحکام ج ا ص ۱۰۱ الشوکانی: ارشاد الفحول ص ۶۳

(۶) ابن امیر الحاج: التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۸۰، الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام ج ا ص ۱۰۱، العضد: شرح مختصر الاصولی ج ۲ ص ۲۹

(۷) الزحیلی: اصول الفقہ الاسلامی ج ا ص ۴۹۶

(۸) امینی: فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر ص ۱۱۸

(۹) خلاف: علم اصول الفقہ ص ۴۹

(۱۰) امینی: فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر ص ۱۱۹

(۱۱) القرآن: سورہ آل عمران آیت نمبر ۱۱۰

(۱۲) القرآن: سورہ آل عمران آیت نمبر ۱۰۳

(۱۳) القرآن: سورہ النساء آیت نمبر ۱۱۵

(۱۴) الغزالی: المستصفی ج ا ص ۱۱۱

(۱۵) امینی: فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر ص ۱۱۴

(۱۶) البخاری: کشف الاسرار ج ۲ ص ۹۸۳، السبکی: الابہاج ج ۲ ص ۲۶۰، الامدی الاحکام فی اصول الاحکام ج ا ص ۱۳۳، ابن امیر الحاج: التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۱۰۹

(۱۷) القرآن: سورہ بنی اسرائیل آیت نمبر ۳۶

(۱۸) ابن ماجہ: السنن، ابواب النکاح ص ۱۳۸

(۱۹) الزحیلی: اصول الفقہ الاسلامی ج ۱ ص ۵۶۳

(۲۰) ایضاً ج ۱ ص ۵۶۴

(۲۱) القرآن: سورۃ الطلاق آیت نمبر ۲

(۲۲) البخاری: کشف الاسرار ج ۲ ص ۹۶۳' السبکی: الابہاج ج ۲ ص ۲۵۶

(۲۳) المرغینانی: الھدایہ' کتاب الطہارات ج ۱ ص ۴۲

(۲۴) المرغینانی: الھدایہ' باب تفویض الطلاق ج ۲ ص ۳۷۶

(۲۵) ایضاً' کتاب السرقہ ج ۲ ص ۵۴۷' ۵۴۸

(۲۶) ایضاً' باب السلم ج ۳ ص ۱۰۰' البخاری: کشف الاسرار ج ۴ ص ۵

(۲۷) المرغینانی: الھدایہ' باب الاجارہ الفاسدہ ج ۳ ص ۳۰۳' الماوردی: ادب القاضی ج ۲ ص ۶۵۲

استحسان بالقیاس الخفی

استحسان بالقیاس کی تعریف یہ ہے

ھو أن یعدل بالمسألۃ عن حکم القیاس الظاھر المتبادر فیھا إلی حکم مغایر بقیاس أخر ھو أدق وأخفی من الأول' لکنہ أقوی حجۃ' وأسد نظرا وأصح استنتاجا منہ (۱)

(کہ کسی مسئلہ میں' ظاہر اور فوری سمجھ میں آنے والے قیاس کے حکم سے اس کے مخالف حکم کی طرف کسی دوسرے قیاس کی بنا پر عدول کیا جائے جو پہلے کے مقابلہ میں زیادہ دقیق مخفی ہو لیکن دلیل کے اعتبار سے زیادہ قوی غور و فکر کے حوالہ سے زیادہ راست اور نتائج کے حوالہ سے زیادہ صحیح ہو)

اس تعریف کی رو سے قیاس مخفی' قیاس جلی کے مقابلہ میں دلیل کی بنیاد پر زیادہ لائق ترجیح قرار پاتا ہے۔

اور اس استحسان کے فقہاء شافعیہ بھی منکر نہیں کیونکہ قوی قیاس کو کمزور قیاس پر بہرحال ترجیح حاصل ہوتی ہے

چنانچہ علامہ ماوردی کہتے ہیں

قال بعضھم: ھو العمل بأقوی القیاسین' فھذا مما توا فقہ علیہ لأنہ الأحسن

اور علامہ زکریا الانصاری کہتے ہیں

الاستحسان بعدول عن القیاس إلی أقوی منہ' ولا خلاف فیہ بھذا المعنی إذا قوی القیاس مقدم علی الأخر قطعا (۲)

استحسان بالقیاس کی مناسبت سے درج ذیل امور پر روشنی ڈالی جائے گی

فصل اول: قیاس کا تعارف

(۱) قیاس کی تعریف (۲) حجیت قیاس (۳) ارکان قیاس

فصل دوم: قیاس کی شرائط

(۱) شرائط اصل (۲) شرائط فرع (۳) شرائط حکم (۴) علت اور اس کی شرائط کی تعریف

علت اور حکمت۔ علت اور سبب۔ علت اور شرط۔ شرائط علت

فصل سوم: مسالک علت

(۱) نص (۲) اجماع (۳) تنقیح مناط (۴) سبر و تقسیم (۵) مناسبت

(۱) مناسب ملغی (۲) مناسب معتبر (۳) مناسب مرسل

(۶) دوران (۷) شبہ (۸) طرد

فصل چہارم: قیاس کی اقسام اور استحسان

(۱) قیاس اور استحسان کی تقسیم (۲) استحسان مرجوح کی مثالوں کا جائزہ

(۳) استحسان اور قیاس کا باہمی موازنہ

فصل پنجم: استحسان بالقیاس اور فقہی مسائل

(۴) استحسان بالقیاس سے ثابت شدہ احکام

(۵) مسائل فقہیہ میں قیاس اور استحسان کا تقابلی مطالعہ

قیاس کا تعارف

لغت میں قیاس اندازہ کرنے یعنی کسی چیز کی قدر سے واقفیت کو کہتے ہیں قیاس کا لفظ دو چیزوں میں مساوات و برابری نیز دو چیزوں کے مابین موازنے کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے

اصول فقہ کی اصطلاح میں قیاس کی تعریف درج ذیل الفاظ میں کی گئی ہے

إلحاق أمر غير منصوص على حكمه الشرعي بأمر منصوص على حكمه' لاشتراكهما في علة الحكم (۳)

(حکم کی علت میں اشتراک کے سبب اس معاملہ کو جس کے شرعی حکم کے بارے میں نص وارد نہیں ہوئی' ایسے معاملہ کے ساتھ ملحق کر دینا جس کے حکم کی بابت نص وارد ہوئی ہے)

ملحق کرنے کا مفہوم یہ نہیں کہ حکم کو عدم سے وجود میں لایا جائے بلکہ حکم کو ظاہر اور واضح کیا جائے کیونکہ زیر بحث معاملہ کا حکم بھی اسی وقت سے ثابت شدہ ہے جب سے اس معاملہ کا حکم ثابت ہے جس پر قیاس کیا جا رہا ہے' اس کا ظہور اس وقت تک مؤخر ہو گیا جب مجتہد علت کی موجودگی کے واسطے سے اسے واضح کرے۔

قیاس کی چند ایک مثالیں درج ذیل ہیں

(۱) اللہ تعالی نے شراب کی حرمت کا اعلان اس آیت سے کیا ہے

یآیها الذین آمنوا إنما الخمر والمیسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه لعلکم تفلحون (۴)

مجتہد نے آیت پر غور و خوض کرنے کے بعد یہ جان لیا کہ حرمت خمر کی علت اسکا نشہ آور ہونا ہے۔ اس لئے کہ اس پر کئی دینی و دنیوی مفاسد کا وقوع مرتب ہوتا ہے۔ جیسے لوگوں میں دشمنی اور نفرت کا واقع ہونا اور شراب نوشی کرنے والے کو نقصان پہنچنا وغیرہ

پھر غور و خوض کے بعد مجتہد اس نتیجہ تک پہنچتا ہے کہ نشہ آور ہونے کی علت تو نبیذ کے اندر بھی موجود ہے۔ لہذا نبیذ کو خمر کے ساتھ حرمت کے حوالہ سے ملحق کر دیا جائے

(۲) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے واضح طور پر فرمایا کہ قاتل کو میراث میں سے کچھ نہیں ملے گا (۵)

اس کی علت یہ ہے کہ وقت سے قبل کسی چیز کو جلدی حاصل کرنے کی کوشش کی سزا اس چیز سے محرومی ہے اور یہ علت اس صورت میں بھی موجود ہے کہ وہ شخص جس کے حق میں وصیت کی گئی ہے' وہ

اپنے وصیت کنندہ (موصی) کو قتل کر دے ' لہٰذا قتل کی صورت میں وصیت کو وراثت پر قیاس کرتے ہوئے موصی کے قاتل کو بھی وصیت سے محروم قرار دیدیا جائیگا۔

(۳) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خرید و فروخت کے طے شدہ معاملہ پر دوسرے معاملہ کو منع کیا' اسی طرح کسی کی منگنی پر دوسرے کی منگنی کو آپ نے منع کیا ہے (۶)

اور اس کی علت یہ ہے کہ اس سے پہلے خریدار اور منگیتر کو تکلیف ہوگی اور باہمی حسد و بغض پیدا ہوگا

اور یہی علت اس صورت میں پائی جاتی ہے جب کوئی شخص ایک شخص سے کرایہ طے کر کے پھر دوسرے سے اس حوالہ سے معاملہ کرنا شروع کر دے لہٰذا یہ معاملہ ازروئے قیاس درست نہیں ہوگا۔

حجیت قیاس

فقہاء کی اکثریت اس پر متفق ہے کہ قیاس حجت اور دلیل ہے جبکہ ایک گروہ کے ہاں قیاس حجت نہیں ہے

قیاس کی حجت پر قرآن مجید کی اس آیت سے استدلال کیا گیا ہے

فاعتبروا یااولی الأبصار (۷)

(اے اہل بصیرت عبرت حاصل کرو)

اللہ تعالی نے یہود مدینہ کے ایک قبیلہ بنو نضیر کے جرائم اور ان پر عائد ہونے والی جلاوطنی اور اپنے ہاتھوں اپنے گھروں کی بربادی کی سزاؤں کا ذکر کرنے کے بعد اہل بصیرت کو مخاطب کر کے کہا کہ وہ ان جیسے انجام سے بچنے کے لئے ان جیسے اعمال بد سے احتراز کریں۔

"اعتبار" کے ذیل میں زیر بحث قیاس کا معاملہ بھی شامل ہے

اور مذکورہ آیت سے حجیت قیاس پر استدلال کی تائید کئی ایک آیات سے ہوتی ہے جن میں حکم کو اس کی علت کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔ جیسے حرمت خمر کی آیت میں حکم کی علت (نفرت و عداوت کا پیدا ہونا) بتائی گئی' یا تیمم کے حکم کے ساتھ آیت میں اس کی علت اس طرح بیان کی گئی۔

ماجعل علیکم فی الدین من حرج (۸)

گویا یہ آیات اس امر کی نشاندہی کرتی ہیں کہ حکم کا وجود اس کی علت کے سبب ہے' اور یہی قیاس کا مفہوم ہے کہ جہاں نص موجود نہ ہو وہاں مسائل کا حکم قیاس کے ذریعہ تلاش کیا جائے۔

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا کہ اگر تمہارے سامنے مقدمہ پیش ہو تو کیا کرو گے ؟ تو انہوں نے کہا میں اس کے مطابق فیصلہ کروں گا جو اللہ کی کتاب میں ہے' پھر دریافت فرمایا کہ اگر تم اللہ کی کتاب میں حکم نہ پاسکے تو ؟ انہوں نے کہا پھر اللہ کے رسول کی سنت کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ آپ نے پوچھا کہ اگر وہ معاملہ رسول اللہ کی سنت میں نہ ہوا تو انہوں نے جواب دیا

اجتهد رأيی ولا آلو

(میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور اس میں کوئی کوتاہی نہیں کروں گا)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ کے سینے پر ہاتھ مارا اور فرمایا

الحمد الله الذي وفق رسول رسول الله لما یرضی رسول الله (۹)

(تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جس نے رسول اللہ کے نمائندہ کو اس بات کی توفیق دی جس سے اللہ کا رسول راضی ہوتا ہے)

(۲) اسی طرح رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود کئی معاملہ میں قیاس سے کام لیا مثلاً

قبیلہ خثعم کا ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور کہا میرے والد نے اسلام قبول کر لیا ہے اور وہ بہت زیادہ بوڑھے ہیں۔ سواری پر بیٹھنے کی سکت نہیں رکھتے اور حج ان پر فرض ہو گیا ہے تو کیا میں ان کی طرف سے حج کر سکتا ہوں؟ آپ نے دریافت کیا کہ کیا تم اس کے سب سے بڑے بیٹے ہو' اس نے کہا جی ہاں' اس پر آپ نے فرمایا' تمہارا کیا خیال ہے اگر تمہارے والد پر قرض ہوتا اور وہ تم ادا کر دیتے تو یہ ان کی طرف سے کافی ہو جاتا؟ اس نے کہا جی ہاں' آپ نے فرمایا تو پھر ان کی طرف سے حج ادا کرو۔ (۱۰)

گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ادائیگی کے ضروری ہونے کے حوالہ سے بندوں کے قرض پر اللہ کے قرض کو قیاس کیا۔

علاوہ ازیں صحابہ کرام سے بکثرت قیاس کے مطابق اقوال اور بغیر کسی انکار کے قیاس پر عمل وارد ہے اور ان کا عمل اس بات پر اجماع ہے کہ قیاس حجت ہے اور اس پر عمل کرنا ضروری ہے

چنانچہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ کو جب بصرہ کا حاکم مقرر کیا تو ان کے نام ایک مکتوب ارسال کیا۔ اس میں یہ جملہ بھی تھا۔

اعرف الأشباہ والنظائر، وقس الأمور برأیک (۱۱)

(ملتی جلتی چیزوں اور ان کی نظائر کو پہچانو اور اپنی رائے کے مطابق معاملات کو قیاس کرو)

اسی طرح حضرت ابوبکر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن عباس اور دیگر صحابہؓ سے قیاس کے ذریعہ مسائل کی وضاحت کی روایات موجود ہیں (۱۲)

مزید بر آں اللہ تعالی نے بغیر کسی مصلحت کے کوئی حکم مشروع قرار نہیں دیا اور شرعی احکام کے مقاصد ہیں اور ان کی سمجھ میں آنے والی علتیں ہیں۔ تو جب مجتہد کو یہ غالب گمان ہو جاتا ہے کہ اصل کا حکم علت پر مبنی ہے اور اسی طرح کے مقاصد اور علت دوسری جگہ بھی موجود ہو تو پھر اصل کے حکم کو وہاں منتقل کرنا قرین عقل ہو گا۔

نیز شریعت تمام درپیش امور پر اپنا فیصلہ واضح الفاظ میں یا اشارہ یا دلالۃ دیتی ہے اور ایک وقیع رائے کے مطابق دلالۃ فیصلہ بذریعہ اجتہاد و استنباط ہوتا ہے اور اس میں قیاس کا دخل ہوتا ہے اور اسی وجہ سے اسلامی شریعت ہر دور اور ہر جگہ نافذ ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے اور اس نے ہمیشہ انسانیت کے اجتماعی مفاد کو پیش نظر رکھا ہے اور شریعت میں قیاس سے انکار درحقیقت اس پر جمود کے الزام اور مسائل کے حل سے انکار کے مترادف ہے اور یہی انسانی عقل سلیم کا تقاضہ ہے کہ قیاس پر عمل کیا جائے (۱۳)

ارکان قیاس

مندرجہ بالا گفتگو سے قیاس کے چار ارکان واضح ہو کر سامنے آجاتے ہیں

اصل (اس حکم کا عمل جو نص یا اجماع سے ثابت ہو)

فرع (زیر نظر معاملہ جس کا حکم نص یا اجماع سے ثابت نہ ہو)

علت (وہ صفت جس پر اصل کا حکم مبنی ہو)

حکم (وہ شرعی حکم جس کے بارے میں نص وارد ہوئی ہو)

قیاس کی شرائط

جیسا کہ ذکر ہوا کہ قیاس کے چار ارکان ہیں یعنی اصل، فرع، علت اور حکم، اس لئے ان میں سے ہر ایک کی شرائط ذیل میں درج کی جاتی ہیں

اصل کی شرط

اصل کی بنیادی شرط یہی ہے کہ وہ فرع نہ ہو (۱۴)

یعنی یہ اصل کسی اور اصل کی فرع نہ ہو یا اس کا مطلب یہ ہے کہ اصل کا حکم قیاس سے ثابت نہ ہو۔

ایسی صورت میں یا تو دونوں اصل کی علت ایک ہو گی تو دوسرے اصل کا ذکر بے مقصد ہو گا جیسے دال کو چاول پر قیاس کیا جائے اس حوالہ سے کہ ان میں ربا پایا جاتا ہے۔ بشرطیکہ دال کا تبادلہ دال سے کمی بیشی کے ساتھ کیا جائے اس لئے کہ چاول کو گندم پر قیاس کیا گیا ہے جس کے بارے میں حدیث وارد ہے۔ اور ان میں کمی بیشی کی حرمت کی علت امام ابو حنیفہ کے ہاں ان کا ناپ تول کے قابل ہونا اور امام شافعی کے نزدیک ان کا کھانے کے لائق ہونا ہے اور یہ علت دال اور چاول میں موجود ہے، اس مثال میں چاول کو اصل بنانا بے مقصد ہے

اور اگر دونوں اصل کی علت یکساں نہیں ہے تو پھر قیاس فاسد ہے اس لئے کہ نص ایک اصل میں وارد ہوئی ہے اور دوسرے اصل میں جو قیاس کی بنیاد بن رہا ہے۔ نص وارد نہیں ہوئی ہے۔ مثلاً کوئی شخص، وضو میں نیت کی شرط ثابت کرنے کے لئے کہے کہ وضو اس حوالہ سے تیمم کی طرح ہے کہ یہ دونوں ذریعہ طہارت ہیں اور تیمم میں نیت شرط ہے لہٰذا وضو میں نیت کی شرط ہو گی اس پر کوئی معترض یہ کہے کہ مجھے تیمم میں نیت کی شرط تسلیم نہیں ہے۔ پہلا شخص اس کے جواب میں کہے کہ تیمم نماز کی طرح ہے کہ دونوں عبادت ہیں اور نماز میں نیت کے شرط ہونے پر سب کا اتفاق ہے لہٰذا تیمم میں بھی نیت شرط ہے۔

علت کے حوالہ سے دونوں قیاس ایک دوسرے مختلف ہیں۔ اس لئے کہ ایک قیاس میں علت طہارت ہے اور دوسرے قیاس میں علت عبادت ہے اور پہلا قیاس باطل ہے اس لئے کہ وہ علت جس کے ذریعہ اصل میں جو کہ تیمم ہے حکم ثابت کیا گیا ہے، یعنی عبادت، وہ فرع میں جو کہ وضوء ہے موجود نہیں ہے اس

لئے اصل اور فرع میں کوئی وجہ جامع نہیں لہٰذا علت کے نہ ہونے کے سبب قیاس باطل ہے۔

فرع کی شرائط

فرع کی شرائط چار ہیں (۱۵)

(۱) علت کی یکسانیت۔ یعنی فرع میں اصل کی علت سے ملتی جلتی علت پائی جائے خواہ یہ مماثلت ذاتی طور پر ہو یا ایک جنس کے حوالہ سے ہو۔ واضح رہے کہ اس مماثلت کے بغیر قیاس' قیاس مع الفارق متصور ہوتا ہے جو کہ باطل ہے۔

علت کی ذاتی اعتبار سے مماثلت کی مثال یہ ہے کہ نبیذ (جھاگ آیا ہوا شیرہ) کو خمر (شراب) پر حرمت کے نقطہ نظر سے اس بنیاد پر قیاس کیا جائے کہ دونوں میں ایک علت (سکر اور نشہ) پائی جاتی ہے۔ اگرچہ دونوں میں علت کی شدت و کمی کے لحاظ سے فرق موجود ہے لیکن علت میں یکسانیت کے لئے اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

ایک جنس کے حوالہ سے علت کی مماثلت کی مثال یہ ہے کہ انسانی اعضاء کو پہنچنے والے نقصان کو انسانی جان کے نقصان پر قصاص کے نقطہ نظر سے اس بنیاد پر قیاس پر کیا جائے کہ دونوں میں ایک علت یعنی جرم ہونا پایا جاتا ہے۔

مذکورہ شرط کے بارے میں ڈاکٹر وہبہ زحیلی کا کہنا یہ ہے کہ یہ شرط درحقیقت علت کی ہے فرع کی نہیں (۱۶)

(۲) فرع میں اصل کا حکم بعینہٖ منتقل ہو۔ اسی بنا پر احناف ذمی کے ظہار کو مسلمان کے ظہار پر قیاس کرنا درست نہیں سمجھتے اس لئے کہ مسلمان کے ظہار کی حرمت وقتی ہے کہ وہ کفارہ کی ادائیگی کے ساتھ ختم ہو جاتی ہے جیسا کہ آیاتِ ظہار میں اس کی وضاحت موجود ہے (۱۷)

جبکہ ذمی کے ظہار کی حرمت ابدی ہے اس لئے کہ کافر' کفارہ کا اہل نہیں ہے کیونکہ کفارہ کا مقصد گناہوں سے پاک کرنا ہے اور اس میں عبادت کا پہلو غالب ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں ہے۔

تاہم امام شافعی کے ہاں یہ قیاس درست ہے کہ ذمی' ضرورت مند کو کھانا کھلانے اور غلام شخص کو آزاد کرنے کا اہل ہے اس لئے وہ کفارہ ادا کرنے کا اہل ہے' اگرچہ وہ روزہ رکھنے کا اہل نہیں لیکن یہ

امر مانع نہیں کیونکہ غلام کا ظہار بھی تو باوجود اس کے کہ وہ مالی کفارہ دینے کا اہل نہیں، درست ہے۔

اس شرط کے بارے میں ڈاکٹر وھبہ زحیلی کا کہنا ہے کہ یہ حکم کی شرط ہے (۱۸)

(ظہار کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی کو یا اس کے کسی پوشیدہ حصہ کو اپنی ماں یا کسی اور محرم عورت کی پشت یا کسی اور پوشیدہ حصہ سے تشبیہ دیدے، اس صورت میں اس پر بیوی حرام ہو جائے گی تاوقتیکہ وہ کفارہ دے یعنی ایک غلام آزاد کرے اور اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو دو ماہ کے مسلسل روزے رکھے اور اس کی طاقت نہ ہو تو ساٹھ مساکین کو ایک دن کا کھانا کھلائے)

(۳) فرع کے حکم کی مشروعیت، اصل کے حکم کی مشروعیت کے بعد ہو جیسے نیت کے شرط ہونے کے حوالہ سے وضو کو تیمم پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ تیمم کی مشروعیت، وضو کی مشروعیت کے بعد ہوئی ہے۔ اول الذکر ہجرت کے بعد اور ثانی الذکر ہجرت سے قبل مشروع ہوا ہے۔

(۴) فرع کے بارے میں کوئی نص یا اجماع نہ ہوا ہو، کیونکہ ایسی صورت میں اگر قیاس نص یا اجماع کے حکم کے برعکس ہوا تو وہ قابل اعتبار نہیں ہو گا۔

اسی بنا پر احناف کے ہاں قسم کے کفارہ میں آزاد کئے جانے والے غلام کے بارے میں ایمان کی شرط اس بنا پر کہ اسے کفارہ قتل پر قیاس کیا جائے درست نہیں اس لئے کہ قسم کے کفارہ کی بابت آیت میں اسکا ذکر نہیں چنانچہ ارشاد ربانی ہے

لایواخذکم اللہ باللغوفی أیمانکم ولکن یواخذکم بما عقدتم الایمان فکفارتہ إطعام عشرۃ مساکین من أوسط ماتطعمون أھلیکم أوکسوتہم أوتحریر رقبۃ (۱۹)

(اللہ تعالی تم سے تمہاری قسموں میں لغو باتوں پر مواخذہ نہیں کرتا لیکن وہ تمہارا مواخذہ اس پر کرتا ہے جو تم نے قسمیں باندھ لیں تو اس کا کفارہ دس مسکینوں کو وہ اوسط کھانا کھلانا جو تم اپنے اہل خانہ کو کھلاتے ہو یا ان کا پہناوا یا ایک غلام آزاد کرنا)

جبکہ کفارہ قتل میں غلام کے ایمان کی شرط مذکور ہے چنانچہ آیت ربانی ہے۔

ومن قتل مومنا خطأ فتحریر رقبۃ مومنۃ (۲۰)

(اور جس نے غلطی سے مسلمان کو قتل کر دیا تو وہ ایک مسلمان غلام آزاد کرے)

اسی طرح سفر کی وجہ سے نماز کو اس وجہ سے ترک کر دیا جائے کہ شریعت نے سفر میں روزہ ترک کرنے کی اجازت دی ہے درست نہیں اس لئے کہ یہ بات بالا جماع طے شدہ ہے کہ سفر کی وجہ سے نماز

ترک نہیں کی جاسکتی۔

حکم کی شرائط

حکم سے متعلق وہ شرائط جن کا لحاظ رکھا جانا ضروری ہے درج ذیل ہیں۔ (۲۱)

(۱) اصل کا حکم معقول المعنی ہو یعنی اس کی علت عقل سے سمجھی جا سکتی ہو۔ جیسے خمر (شراب) کی حرمت کی علت نشہ آور ہونا ہے اور اگر حکم ماورائے عقل ہے تو اس صورت میں اس پر قیاس کرنا درست نہیں ہو گا جیسے نماز کی رکعتوں کی تعداد، زکواۃ کے نصابوں کی مقدار، حدود وکفارات وغیرہ کی مقدار، وغیرہ

(۲) اصل کا حکم عام قواعد سے مستثنیٰ نہ ہو اور اگر وہ مستثنیٰ ہو گا تو اس صورت میں اس پر قیاس کرنا درست نہیں ہو گا جیسے حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ کی انفرادی گواہی کا دو افراد کے قائم مقام ہونا (۲۲) قرآن حکیم میں بیان کردہ اس عمومی قاعدے سے مستثنیٰ ہے

واستشهدوا شهيدين من رجالكم (۲۳)

(اور اپنے مردوں میں سے دو گواہوں سے گواہی طلب کرو)

اسی ذیل میں وہ احکام آتے ہیں جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ مخصوص ہیں مثلاً صوم وصال (یعنی بغیر افطار کے مسلسل روزے رکھنا) نو ازواج مطہرات سے نکاح، رمضان المبارک کے روزہ میں بیوی سے مباشرت کرنے والے اعرابی کے لئے اپنے اہل خانہ کو کھانا کھلا کر کفارہ ادا کرنے کی اجازت وغیرہ (۲۴)

(۳) اصل کا حکم، فرع کے حکم سے مقدم ہو، بشرطیکہ فرع کے حکم کے لئے قیاس کے علاوہ کوئی دلیل نہ ہو، اس لئے کہ اس صورت میں اصل کے حکم میں تاخیر سے لازم آئے گا کہ اصل کے حکم کے وجود میں آنے سے قبل ہی فرع کا حکم بغیر کسی دلیل کے وجود میں آگیا ہے جو کسی طور درست نہیں تاہم اگر فرع کی کوئی اور دلیل ہو تو پھر یہ شرط نہیں اس لئے کہ قیاس سے قبل فرع کا حکم اس دلیل سے ثابت ہو گا اور قیاس کے بعد اس دلیل کے علاوہ قیاس سے بھی ثابت ہونا قرار پائے گا اور اس صورت میں ایک حکم پر ایک سے زائد دلائل جمع ہو جائیں گے۔

چنانچہ نیت کی شرط کے لئے وضو کو اس بنیاد پر تیمم پر قیاس کرنا درست نہیں کہ دونوں طہارت کا

ذریعہ ہیں اس لئے کہ اس قیاس میں وضو فرع اور تیمم اصل ہے حالانکہ وضو کا حکم تیمم سے قبل وارد ہوا ہے کہ ہجرت سے قبل وضو کا حکم دیا گیا ہے جبکہ تیمم کا حکم ہجرت کے بعد آیا ہے ۔ اس صورت میں اس قیاس سے قبل وضو میں نیت کے ضروری یا ضروری نہ ہونے پر کوئی دلیل نہیں تھی ۔

لیکن اس حدیث نبوی کو بطور دلیل پیش نظر رکھا جائے۔ "انما الاعمال بالنیات" تو اس صورت میں وضو کو تیمم پر قیاس کیا جا سکتا ہے اگر یہ حدیث ہجرت سے قبل ارشاد فرمائی گئی ہو۔ لیکن حدیث کا پس منظر اس امر کی نشاندہی کرتا ہے کہ یہ حدیث ہجرت کے بعد کی ہے جب ایک صاحب نے ام قیس نامی عورت سے شادی کرنے کے لئے ہجرت کی تھی چنانچہ مذکورہ حدیث مکمل الفاظ میں یہ ہے ۔

إنما الأعمال بالنيات، وإنما لامرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه (٢٥)

(اعمال کا مدار نیتوں پر ہے اور ہر شخص کے لئے وہی ہے جس کی وہ نیت کرے تو جس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہو گی تو اس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کی طرف (ہی شمار) ہو گی اور جس کی ہجرت حصول دنیا یا کسی عورت سے شادی کے لئے ہو گی تو اس کی ہجرت اس کی طرف (ہی شمار) ہو گی جس کی طرف اس نے ہجرت کی)

علاوہ ازیں زیر بحث معاملہ وضو یا تیمم کے درست ہونے کا ہے نہ کہ اس پر اجر و ثواب مرتب ہونے کا، اس میں کسی کو کوئی اختلاف نہیں کہ اجر و ثواب کا تعلق انسان کی نیت و ارادے سے ہے ۔ اور مذکورہ حدیث میں اسی امر کی نشاندہی کی گئی ہے ۔ جبکہ وضو یا تیمم کی درستی کے لئے حدیث سے استدلال محل نظر ہے

علت کی تعریف

لغت میں علت اس چیز کا نام ہے جس کی وجہ سے کسی چیز میں تغیر آجائے ۔ اسی وجہ سے مرض کو علت کہتے ہیں کہ اس کی وجہ سے جسم میں تبدیلی آجاتی ہے ۔
فقہاء کی اصطلاح میں علت کی تعریف یہ ہے

(۱) ماشرع الحکم عندہ لاجلہ (٢٦)

(وہ چیز جس کے وجود میں آنے کے وقت حکم مشروع ہوتا ہے یہ نہیں کہ اس کی وجہ سے حکم کی مشروعیت ہوئی ہے)

(۲) ماشرع الحکم عندہ لحصول الحکمۃ (۲۷)

وہ چیز کہ اس کے ہاں حکم کی مشروعیت' حکمت کے حصول کے لئے ہوئی ہو۔

(۳) امام غزالی نے اس کی تعریف یوں کی ہے(۲۸)

ما أضاف الشرع الحکم إلیہ وناطہ بہ ونصبہ علامۃ علیہ

(وہ چیز جس کی طرف شریعت نے حکم کو منسوب کیا ہواوراس کو اس کے ساتھ معلق کیا ہو اور اس پر بطور علامت متعین کیا ہو)

شاہ ولی اللہ اس حقیقت کا اظہار کرتے ہیں کہ تشریع احکام میں لوگوں کو اس طرح مخاطب کرنا تو ممکن نہیں کہ ہر مکلف کے ہر فعل کا مستقل طور پر حکم بتایا جائے۔ کیونکہ ایک تو مکلفین کے اعمال گنتی کے نہیں اور اگر ان اعمال کے احکام علیحدہ علیحدہ بتا بھی دیئے جائیں تو بھی لوگوں کا علم ان کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں

فوجب أن یکون ما یخاطبون بہ قضایا کلیۃ معنویۃ بوحدۃ تنظم کثرۃ (۲۹)

(ضروری ہوا کہ لوگوں کو ایسے کلی قواعد کے ذریعہ مخاطب کیا جائے جو کثرت پر مشتمل وحدت کا عنوان ہوں)

اللہ تعالی نے بندوں پر جو احکام فرض کئے ہیں ان سے مقصود ان کے اپنے مصالح ہیں کہ ان احکام کی تعمیل سے وہ نہ صرف فوائد حاصل کریں۔ بلکہ نقصانات سے بھی بچیں۔ چنانچہ تمام آسمانی شریعتیں ایسے اصول وضوابط کی ترجمانی کرتی رہی ہیں جن کے ذریعہ انسانیت کو سہولت اور آسانی حاصل ہو اور ایسی حدود وقیود کا تعین کرتی رہی ہیں جن کا مقصد انسانوں کو ضرر سے محفوظ کرنا تھا۔ چنانچہ علامہ عزالدین بن عبدالسلام کہتے ہیں

التکالیف کلها راجعۃ إلی مصالح العباد فی دنیا هم وأخراهم' واللہ غنی عن عبادۃ الکل' ولاتنفعہ طاعۃ الطائعین' ولاتضرہ معصیۃ العاصین (۳۰)

(تمام ذمہ داریوں کا مرجع دنیاو آخرت میں بندوں کے مصالح ہیں' اللہ تو تمام لوگوں کی عبادت سے بے پرواہ ہے اسے نہ تو فرمانبرداروں کی فرمانبرداری فائدہ پہنچاتی ہے اور نہ ہی نافرمانوں کی معصیت نقصان پہنچاتی ہے)

اگرچہ اس سے انکار نہیں کہ احکام کی تعمیل مصالح کی معرفت پر موقوف نہیں اور نہ ہی انسان اس بات کا ذمہ دار ہے کہ وہ ہر حکم کی حکمت سے آگاہی حاصل کرے' پھر یوں بھی انسانی عقلیں ایک انداز سے نہیں سوچتیں نیز گردوپیش کے حالات انسانی سمجھ پر اثر انداز ہوتے ہیں تاہم ان مصالح سے بالکل ناواقفیت بھی درست نہیں بلکہ حکمت خداوندی کے چند گوشوں تک رسائی انسانی عقل کے دسترس میں رکھی گئی ہے لیکن سوال یہ ہے کہ الٰہی حکمت سے واقفیت کیسے حاصل کی جائے' اس سلسلے میں مولانا محمد تقی امینی مرحوم رقم طراز ہیں۔

ظاہر ہے کہ ہر حکم کی مصلحت کا پتہ چلانا اور مضرت کے دفعیہ کی راہ تلاش کر کے الٰہی حکمت کے ساتھ ان دونوں میں مطابقت کرنا بڑا مشکل کام ہے لازمی طور سے اس اشکال کو دور کرنے کے لئے ایک ایسے طریقے کی ایجاد کی ضرورت پڑی جو ان مصالح کے لئے لازم اور اس کی کنہ تک پہنچنے کا آسان ذریعہ ہو کہ جس سے مختلف صلاحیتوں کے لوگ ان مصالح کو سمجھ سکیں اور ان پر عمل پیرا ہو کر اپنے آپ کو مضرتوں سے بچا کر فوائد حاصل کر سکیں۔ فقہاء کی اصطلاح میں اس شی کو علت کہتے ہیں (۳۱)

علت اور حکمت میں فرق

جیسا کہ ذکر ہوا کہ تمام شرعی احکام درحقیقت بندوں کے مصالح کو وجود میں لانے کے لئے مشروع ہوئے ہیں خواہ ان کے لئے فوائد کے حصول کے حوالہ سے یا ان سے نقصان دور کرنے کے نقطہ نظر سے۔ لیکن یہ واضح رہے کہ مصلحت اور مفسدہ کے اعتبار کرنے کا پیمانہ صاحب حکمت شارع کا اندازہ ہے اور یہ لوگوں کے خیالات و خواہشات کے تابع نہیں ہے کہ عام طور پر لوگ اپنے ذاتی اور گروہی مفاد کی خاطر من مانی کرتے رہتے ہیں۔

اسی کے ساتھ یہ حقیقت ہے کہ حکمت باوجود تشریع حکم کے باعث ہونے کے بسا اوقات مخفی ہوتی ہے جس کا ظاہری حواس سے ادراک نہیں کیا جاسکتا۔ یہ ایسا غیر منضبط معاملہ ہوتا ہے جو لوگوں کے یا حالات کے اختلاف کے ساتھ تبدیل ہوتا رہتا ہے اسی بنا پر جمہور اصولیین کے ہاں حکمت کو احکام کا مدار بنانا درست نہیں ہے خواہ وہ ظاہر ہو یا مخفی' منضبط ہو یا غیر منضبط۔

(تعلیل بالحکمۃ کے بارے میں تین مذاہب ہیں ۔ ایک تو مطلقاً جواز کا ہے اور یہ موقف امام رازی' علامہ بیضاوی اور علامہ ابن حاجب کا ہے ۔ جبکہ جمہور کے ہاں یہ بالکل درست نہیں ہے جبکہ علامہ آمدی نے ایسی حکمت پر حکم کو موقوف رکھنا درست قرار دیا ہے۔جو ظاہر اور منضبط ہو اور اگر ایسا نہیں تو پھر درست نہیں) (۳۲)

لیکن اگر حکمت کے ساتھ ساتھ اگر کوئی ایسا وصف ہو جو ظاہر اور منضبط ہو تو اس صورت میں حکم کا مدار اس پر ہو گا اس کو علت کہا جاتا ہے چنانچہ حکم اس علت کے ساتھ مربوط ہو گا۔ علت کی موجودگی' حکم کا باعث ہو گی خواہ کسی صورت میں بظاہر حکمت موجود نہ ہو ۔ ' اسی طرح علت کا فقدان' حکم کی عدم موجودگی کی بنیاد ثابت ہو گا خواہ وہاں بظاہر حکمت موجود ہو۔ جیسے رمضان میں سفر کے باعث مسافر کو روزہ ترک کرنے اور نماز قصر کرنے کی اجازت ہے ۔ خواہ وہاں مشقت موجود نہ ہو کہ سفر آرام دہ ہو کہ روزہ ترک کرنے اور قصر کرنے کی حکمت مشقت ہے اور علت سفر ہے ۔ اسی طرح جو شخص مسافر اور مریض نہیں ہے اسے روزہ ترک کرنے کی اجازت نہیں ہے خواہ وہ مشقت والے عمل میں مصروف ہو کیونکہ علت موجود نہیں ہے گو عام طور پر علت اور حکمت ایک دوسرے کے ساتھ ہوتی ہیں لیکن قیاس کا مدار علت پر ہے حکمت پر نہیں ۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ دہلوی فرماتے ہیں

لایصلح القیاس لوجود المصلحۃ ولکن لوجود علۃ منضبطۃ أدیر علیہا الحکم (۳۳)

(مصلحت کی موجودگی کی وجہ سے قیاس کرنا درست نہیں ہاں ضبط میں آنے والی علت کے سبب ایسا کرنا درست ہو گا کہ اس پر حکم کا مدار ہوتا ہے)

علت اور سبب میں فرق

بعض اصولی حضرات نے علت اور سبب کو ایک دوسرے سے مختلف قرار دیا ہے کہ سبب تو اس چیز کو کہتے ہیں جس میں اور حکم میں کوئی مناسبت نہ ہو اور علت وہ وصف ہے جو تشریع احکام کے لئے موزوں اور مناسب ہو ۔ چنانچہ رمضان کا روزہ ترک کرنے کے لئے سفر علت ہے ' سبب نہیں جبکہ نماز ظہر کے لئے زوال آفتاب سبب ہے' علت نہیں ہے ۔

جبکہ اصولی علماء کی اکثریت کے ہاں سبب اپنی دلالت میں علت سے زیادہ عام ہے لہٰذا ہر علت سبب ہے'

اور ہر سبب علت نہیں؛ چنانچہ اگر کسی وصف اور اس سے مربوط حکم میں مناسبت ہماری عقل کے دائرہ کار میں آتی ہو تو اس وصف کو علت اور سبب کہا جائے گا اور اگر ان میں مناسبت ہماری سمجھ سے باہر ہو تو اس وصف کو محض سبب کہا جائیگا جیسے خرید و فروخت کا وہ معاملہ جو ملکیت کی منتقلی کی رضامندی کی دلیل ہو، علت وسبب ہے اور زوال آفتاب محض سبب ہے، علت نہیں ہے (۳۴)

علت اور سبب میں ایک اور زاویہ سے بھی فرق کیا گیا ہے کہ علت تو وہ ہے جس کی موجودگی، حکم کی موجودگی کا باعث ہو، جبکہ سبب وہ ہے جو کسی واسطہ سے حکم تک پہنچنے کا راستہ ہو، یہ واسطہ علت ہے (۳۵)

جیسے کنویں سے پانی نکالنے کی علت انسان کا عمل ہے جبکہ سبب رسی وغیرہ ہے

شرط اور علت میں فرق

جیسا کہ گزشتہ سطور میں علت کے حوالہ سے یہ حقیقت سامنے آئی کہ اس پر حکم موقوف ہوتا ہے جبکہ شرط وہ امر ہے اس پر حکم کا مدار نہیں ہوتا لیکن حکم کا خارجی وجود اسی صورت میں ہوتا ہے جب وہ امر موجود ہو۔ اسی بنا پر فقہاء نے علت، سبب اور شرط کے بارے میں یہ جامع جملہ کہا ہے۔

الحکم یتعلق بسببه ویثبت بعلته، ویوجد عند شرطه (۳۶)

(حکم کا تعلق اپنے سبب سے ہوتا ہے اور وہ اپنی علت سے ثابت ہوتا ہے اور اپنی شرط کے ساتھ وجود میں آتا ہے)

علت کی شرائط

اصول فقہ کے علماء نے علت کی کئی شرائط ذکر کی ہیں انمیں سے اہم درج ذیل ہیں (۳۷)

(ا) علت ایسا وصف ہو جو حکم سے مناسبت رکھتا ہو۔ یعنی مجتہد کو یہ غالب گمان ہو جائے کہ حکم، اس کے ثابت ہونے کی وجہ سے ہی حاصل ہوا ہے۔ اور مناسبت کا ہونا ازروئے شریعت ثابت ہوگا یا تو حکم میں تاثیر کی بنیاد پر یا ملائمت کی وجہ سے۔

تاثیر کا مفہوم یہ ہے کہ شارع نے اس وصف کو بعینہ یا اس کے نوع کے حوالہ سے قابل لحاظ مانا ہو ' خواہ نص کی صورت میں یا اجماع کی صورت میں ۔

ملائمت کا مفہوم یہ ہے کہ شارع نے اس وصف کو بعینہ یا نوعی حوالہ سے معتبر تو نہ جانا ہو لیکن احکام کے اس پر مدار ہونے کے حوالہ سے اس کی جنس کو ملحوظ رکھا ہو ۔

مثلاً نشہ آور ہونے کو شراب کی حرمت کے ساتھ مناسبت ہے اس لئے کہ حرمت کے حکم سے لوگوں سے دفع ضرر کا مقصد حاصل ہوتا ہے کہ ان کی عقل اور جسم کی حفاظت ہوتی ہے ۔

اسی طرح رمضان میں سفر' روزہ نہ رکھنے یا کھولنے کے حکم کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے کہ اس سے مسافر کو سہولت حاصل ہوتی اور مشقت کا ازالہ ہوتا ہے

لہٰذا ایسے وصف سے کسی حکم کی علت بیان کرنا درست نہیں جو مناسبت نہ رکھتا ہو یعنی جس کے لئے تاثیر یا ملائمت کی دلیل نہ ہو ۔ مثلاً شراب کی حرمت کی علت اس کا رنگین ہونا یا جام میں پینا وغیرہ ہونا متعین کیا جائے ۔

اسی طرح رمضان میں دوران سفر روزہ نہ رکھنے علت مسافر کے پیادہ ہونے یا صنف نازک ہونے کو مقرر کیا جائے ۔ (۳۸)

(وصف مناسب کی مزید وضاحت "مسالک العلۃ" کے ضمن میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے)

(۲) علت ظاہر اور واضح ہو' یعنی ظاہری حواس سے اس کا ادراک کیا جاسکے ۔ جیسے نشہ آور ہونا' شراب کی حرمت کی علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اس لئے کہ یہ ایک ظاہر وصف ہے جس کے ہونے یا نہ ہونے کا پتہ چلایا جاسکتا ہے ۔ چنانچہ شراب میں اور نبیذ میں اس کی موجودگی کا اندازہ کیا جاسکتا ہے ۔

اسی طرح کمسن بچے پر ولایت کی علت اس کی کمسنی ہے کیونکہ یہ وصف بالکل واضح ہے ۔ اسی طرح بلی کے جوٹھے کے پاک ہونے کی علت اس کا بکثرت گھروں میں آنے جانے کا وصف ہے جو بالکل ظاہر اور واضح ہے

لہٰذا اگر وصف مخفی ہے تو اسے علت مقرر کرنا درست نہیں ہے جیسے خریدار اور فروخت کنندہ کی باہمی رضامندی کو ملکیت کی منتقلی کے لئے علت بنانا درست نہیں کیونکہ رضامندی ایک قلبی عمل ہے جس کا ادراک نہیں کیا جاسکتا اس لئے ملکیت کی منتقلی کے لئے علت ایجاب وقبول کو قرار دیا گیا جو باہمی رضامندی کے لئے ایک واضح وصف ہے (۳۹)

(۳) علت ایسا وصف ہو جو ضبط میں لایا جاسکتا ہو یعنی اس کی حقیقت متعین اور حدود میں ہو جس پر افراد اور حالات کا فرق زیادہ اثر انداز نہ ہو اس لئے کہ قیاس کی بنیاد' اصل اور فرع کی حکم کی علت میں باہمی مساوات ہے اور اس مساوات کے لئے علت کا منضبط ہونا ضروری ہے تاکہ حالات کے فرق سے وہ متاثر نہ ہو۔

مثلاً قتل ایک ایسا منضبط وصف ہے جو قاتل کو مقتول کی میراث سے محروم کرنے کا باعث بنتا ہے۔ اس پر وصیت کو قیاس کیا جاسکتا ہے کہ قاتل' مقتول کی وصیت سے بھی محروم ہو جائے گا۔ اسی طرح ایک شخص کے بھاؤ طے کرنے کے بعد دوسرے کا اس پر بھاؤ طے کرنے کی زیادتی ایسا منضبط وصف ہے کہ اس پر ایک شخص کے کرایہ طے کرنے بعد دوسرے کے کرایہ طے کرنے کے معاملہ کو قیاس کیا جاسکتا ہے

اسی بنا پر مسافر اور مریض کے لئے رمضان کے روزے نہ رکھنے کے جواز کی علت مشقت مقرر نہیں کی جاسکتی کیونکہ مشقت ایسے امور میں سے ہے جن میں افراد اور حالات کی تبدیلی سے بہت فرق پڑ جاتا ہے۔ بسا اوقات ایک ہی سفر بعض افراد کے لئے باعث مشقت ہوتا ہے اور دیگر افراد اس مشقت کو محسوس نہیں کرتے۔ (۴۰)

مولانا محمد تقی امینی' اس حوالہ سے ایک اور پہلو کی نشاندہی کرتے ہیں وہ لکھتے ہیں

اگر مشقت کو علت بنایا گیا تو نظم و ضبط پیدا کرنا دشوار ہو گا۔ ظاہر ہے کہ سفر مختلف قسم کے ہوتے ہیں اور اس لحاظ سے مشقت میں تفاوت کی بہت سی صورتیں پیدا ہوتی ہیں اور کئی درجے قائم ہوتے ہیں ان سب کو ایک خاص نظم وضبط کے تحت لانا اور پھر درجہ مقرر کر کے بعض میں رخصت دینا اور بعض میں نہ دینا کس قدر دشوار امر ہے

قانون کی دنیا میں اس قسم کے تفاوت کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی کہ بعض جزئیہ میں بعض وقت کسی کمی کی بنا پر حکم میں تبدیلی پیدا کر دی جائے' البتہ اگر معمولی تفاوت کی تلافی کسی اور ذریعہ ممکن ہو تو اصل حکم برقرار رکھتے ہوئے تلافی کی صورت نکالنے میں مضائقہ نہیں ہے

مثلاً سفر میں ایک طرف "تھرڈ کلاس" کے مسافر ہیں کہ ہر طرح کی مشقتوں میں گھرے ہوئے ہیں اور دوسری طرف "ایئر کنڈیشنڈ کلاس" کے مسافر ہیں کہ گرمی سردی سے بچاؤ تک کا انتظام ہے اس باہمی تفاوت کی تلافی قرآن حکیم کی مندرجہ ذیل آیت کے حکم سے ہو سکتی ہے۔

وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین

(ان لوگوں کے لئے جو روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے ہیں ان کے ذمہ ایک مسکین کو کھانا دینا ہے)

مولانا امینی مذکورہ آیت کی روشنی میں تجویز کرتے ہیں کہ اس حکم کے عموم میں اصل رخصت برقرار رکھتے ہوئے ایئر کنڈیشنڈ کلاس جیسے مسافروں کو بھی شامل کیا جائے اور ان کے ذمہ رخصت کے بدلہ ایک مسکین کو کھانا دینا ضروری قرار دیا جائے تو اس سے مشقت میں تفاوت کا بڑی حد تک لحاظ ہو جائیگا اور دوسری طرف امداد باہمی کی حوصلہ افزا شکل پیدا ہو گی۔ تاہم وہ اس سلسلے میں وضاحت کرتے ہیں کہ اس صورت کو کسی علت کے تحت اس بنا پر نہیں لاسکتے کہ تفاوت کی بہت سی صورتیں اور کئی درجے ہیں اور ان میں نظم و ضبط پیدا کر کے کسی صورت کو داخل کرنا اور کسی کو خارج قرار دینا بہت دشوار ہے (۴۱)

(۴) علت، متعدی ہو یعنی ایسا وصف ہو جو کئی مقامات پر پایا جاتا ہو اور محض اصل تک محدود نہ ہو۔ اس لئے کہ اگر علت اصل تک محدود ہو گی تو اس صورت میں قیاس درست نہیں ہو گا کیونکہ قیاس تو حکم کی علت میں اصل کے ساتھ فرع کا مشترک ہونے کا نام ہی ہے اور جب یہ اشتراک ہی نہیں تو قیاس کی بنیاد ہی موجود نہیں ہے۔ جیسے خمر (شراب) کی حرمت کی علت یہ بیان کی جائے کہ وہ انگور کا جھاگ والا شیرہ ہے تو درست نہیں ہو گی کیونکہ یہ علت انگور کی شراب کے علاوہ کہیں نہیں پائی جاتی۔ اس کے برعکس اگر اس کی علت نشہ آور ہونا بیان کی جائے تو یہ درست ہو گی کیونکہ یہ انگور کی شراب کے علاوہ دیگر اشیاء میں بھی پائی جاتی ہے۔

اسی طرح مسافر اور مریض کے لئے رمضان کے روزوں میں رعایت کی علت یعنی سفر اور مرض، علت قاصرہ ہے۔ اس لئے اس پر کسی اور کو قیاس کرنا درست نہیں ہے جیسے جسمانی مشقت کے کام کرنے والے مزدوروں کیلئے یہ رعایت نہیں ہوگی (۴۲)

یہاں یہ واضح رہے کہ اگر علت قاصرہ ہو یعنی جو صرف ایک جگہ محدود رہے تو اگر وہ علت نص یا اجماع سے ثابت ہے تو اس صورت میں اس علت کی بنیاد پر حکم ثابت کرنا بالاتفاق درست ہے لیکن اگر علت اجتہاد و استنباط کے ذریعہ معلوم کی گئی ہو تو احناف کے ہاں ایسی علت بیان کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ قیاس کی بنیاد علت ہے (۴۳) اور وہی علت قیاس کی اساس بن سکتی ہے۔ جو اصل کے ساتھ خاص نہ ہو بلکہ متعدی ہو، جبکہ فقہاء کی اکثریت کا کہنا یہ ہے کہ (۴۴)

علت قاصرہ کے ساتھ کسی حکم کی علت بیان کرنا درست ہے لیکن ایسا کرنا قیاس کے لئے نہیں ہو گا جیسے سونے اور چاندی میں حرمت ربا کی علت ان کا نقد آور دھات ہونا ہے، ظاہر ہے کہ یہ علت ان دو کے علاوہ

کہیں نہیں پائی جاتی اور ایسی علت کے بیان کرنے کا مقصد قیاس نہیں بلکہ مکلف افراد کے سامنے حکمت اور مصلحت کا اظہار ہے جو اس حکم کے پس منظر میں موجود ہے۔ گویا قیاس کے نقطہ نظر سے احناف اور غیر احناف کا یہ اختلاف محض الفاظ کا اختلاف رہ جاتا ہے۔

فصل سوم :-

مسالک علت

قیاس کے عمل کے اجراء کے لئے صرف یہ کافی نہیں کہ اصل اور فرع کے درمیان مشترک وصف سے آگاہی حاصل ہو جائے بلکہ اس دلیل کا جاننا بھی ضروری ہے جو اس وصف کے قابل اعتبار ہونے کی جانب رہنمائی کرتی ہو ' یہ دلیل یا تو نص ہو گی یا اجماع یا استنباط کے ذریعہ معلوم ہو گی ۔ اور ان طریقوں کو جن کے ذریعہ علت کا علم ہوتا ہے "مسالک العلہ" کہا جاتا ہے۔ علت کے استنباط کے لئے فقہاء کے ہاں درج ذیل طریقوں کا ذکر پایا جاتا ہے (۴۵)

تنقیح مناط ' سبرو تقسیم ' مناسبت ' دوران ' شبہ اور طرد

ذیل میں نص اور اجماع اور طرق استنباط کے ذریعہ علت کی معرفت کو زیر بحث لایا جاتا ہے ۔

نص

نص سے مراد یہ ہے کہ جس کی علت پر دلالت واضح ہو ۔ خواہ یہ دلالت قطعی اور حتمی ہو یا ظاہر اور قابل احتمال ہو (۴۶) یعنی جو نص حکم کی علت کی جانب رہنمائی کرے گی وہ یا نص قطعی ہو گی یا نص ظاہری

نص قطعی کا مفہوم یہ ہے کہ نص اس طور پر وارد ہو کہ وہ بغیر کسی احتمال کے علت پر واضح طور پر دلالت کرتی ہو اور اس مقصد کے لئے کئی الفاظ ہیں جیسے کیٔ لاجل ' اذن وغیرہ

مثلاً ارشاد خداوندی ہے

ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم (۴۷)

(جو کچھ اللہ تعالی اپنے رسول پر بستی والوں کی طرف سے لوٹائے تو وہ اللہ ' رسول ' اہل قرابت ' یتیموں ' مساکین اور مسافروں کا ہے تاکہ وہ (مال) تم میں سے مالداروں کے درمیان گردش نہ کرے)۔

اس آیت میں "کئ" کا استعمال واضح طور پر اس امر کی نشاندہی کرتا ہے کہ فئی کا مال مذکورہ اصناف کے ساتھ مخصوص کرنے کی علت یہ ہے کہ مال کی گردش صرف دولت مندوں میں نہ ہونے لگے اور نتیجتاً

ضرورت منداس محروم ہو جائیں۔

اسی طرح رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے (۴۸)

إنما نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لأجل الدافة' ألا فادخروا

میں نے تم کو قربانی کے گوشت ذخیرہ کرنے سے منع کیا تھا تاکہ سفر سے آنے والے قافلوں کے لئے سہولت ہو' سن لو اب تم اس کا ذخیرہ کر سکتے ہو)۔

حدیث میں "لاجل" اس امر کی واضح نشاندہی کرتا ہے کہ قربانی کے گوشت ذخیرہ کرنے کی ممانعت کی وجہ' ان افراد کی مہمان نوازی تھی جو مدینہ سے باہر رہتے تھے اور مدینہ آتے تھے اور جب یہ علت ختم ہو گئی اور عام خوشحالی آگئی تو آپ نے قربانی کا گوشت ذخیرہ کرنے کی اجازت دیدی۔

اسی طرح ایک اور حدیث میں وارد ہے کہ ایک شخص نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے خشک کھجوروں کو تازہ کھجوروں کے بدلے میں فروخت کرنے کی بابت دریافت کیا تو آپ نے حاضرین سے دریافت کیا أينقص الرطب إذا جف (کیا تازہ کھجوریں خشک ہو کر کم ہو جاتی ہیں؟ تو صحابہ نے اثبات میں جواب دیا' اس پر آپ نے فرمایا "فلا اذن" یعنی پھر نہیں (۴۹)

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دریافت کرنے کی وجہ آپ کی لا علمی نہیں تھی بلکہ سامعین کو ممانعت کی علت کی جانب رہنمائی کرنا مقصود تھا۔ اور "اذن" کے لفظ سے ممانعت کی وجہ کی وضاحت ہو گئی۔

نص ظاہری سے مراد وہ نص ہے جو کسی وصف کے علت پر دلالت اس طور پر کرے کہ اس کے برعکس کا مرجوح احتمال موجود ہو اور اس کی دو قسمیں ہیں (۵۰)

(ا) معین الفاظ جیسے حروف تعلیل مثلاً لام' باء' ان وغیرہ

مثلاً ارشاد خداوندی ہے

وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون (۵۱)

(میں نے جن و انس کو اسی لئے پیدا کیا کہ وہ میری عبادت کریں)

اسی طرح ارشاد ربانی ہے

أقم الصلاة لذكري (۵۲)

(میری یاد کے لئے نماز قائم کرو۔)

ان آیات میں "لام" علت بیان کرنے کے لئے ہے' لیکن یہ اس معاملہ میں قطعی نہیں ہے۔ کیونکہ "لام" کئی اور معانی میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے ملکیت کے لئے مثلاً" انت و مالک لابیک" کہ تم اور تمہارا مال' تمہارے والد کی ملکیت ہے ۔ یا اختصاص کے لئے جیسے "اللجام للفرس" کہ لگام گھوڑے کے لئے مخصوص ہے۔ یا کسی چیز کے انجام بتانے کے لئے جیسے آیت قرآنی ہے۔

فالتقطہ آل فرعون لیکون لہم عدوا وحزنا (۵۳)

(کہ آل فرعون نے ان (موسیٰ علیہ السلام) کو (سمندر میں سے) اٹھالیا تاکہ وہ انجام کار ان کی مخالفت اور حزن کا باعث بنیں۔)

لام کے چونکہ کئی اور مفاہیم بھی ہیں' اس لئے لام کا مفہوم تعلیل قطعی نہیں ہے ۔ تاہم چونکہ دیگر احتمالات مرجوح ہیں اس لئے اس کو ظاہر محتمل کے قبیل سے شمار کیا گیا ہے۔

اسی طرح قرآنی حکیم کی دیگر آیات ہیں جن میں "با" کو بطور تعلیل کے ذکر کیا گیا ہے مثلاً

فبما رحمۃ من اللہ لنت لہم (۵۴)

(اللہ کی رحمت کی وجہ سے آپ ان (صحابہ) کے لئے نرم خو واقع ہوئے ہیں)

فبظلم من الذین ھادوا حرمنا علیہم طیبات اُحلت لہم الخ (۵۵)

(یہود کی ناانصافی کے سبب ہم نے ان پر وہ پاکیزہ اشیاء حرام کردیں جو ان کے لئے حلال قرار دی گئی تھیں)۔

ان آیات میں "با" علت بیان کرنے کے لئے استعمال کی گئی ہے لیکن چونکہ "با" دیگر معانی کے لئے بھی استعمال ہوتی ہے اس لئے اس کو ظاہر محتمل کے قبیل میں گردانا جاتا ہے ۔ مثلاً "با" الصاق کے لئے آتی ہے جیسے مررت بزید کہ میں زید کے پاس سے گزرا' یا استعانت کے لئے استعمال ہوتی ہے جیسے کتبت بالقلم کہ میں نے قلم کی مدد سے لکھا۔

(۲) نص' علت ہونے پر اشارۃ دلالت کرے کہ لفظ سے تو اس پر رہنمائی نہ ہوتی ہو لیکن معنی و مفہوم سے اس جانب دلالت ہوتی ہو مثلاً

(۱) جواب کی جگہ حکم ذکر کردیا جائے۔

(۲) حکم کو کسی وصف کے ساتھ متصلاً ذکر کردیا جائے۔

(۳) صفت کے ذکر سے دو معاملات میں حکم کے حوالہ سے فرق کردیا جائے۔ (۵۶)

پہلی صورت یعنی جواب میں کسی حکم کے ذکر کرنے کی مثال یہ ہے کہ ایک اعرابی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ میں خود بھی تباہ ہوا اور دوسرے کو بھی تباہ کر دیا آپ نے دریافت کیا کہ کس چیز نے تمہیں تباہ کیا؟ اس نے کہا کہ میں نے رمضان کے دن میں جان بوجھ کر اپنی بیوی سے ازدواجی تعلق قائم کیا اس پر آپ نے ارشاد فرمایا "اعتق رقبہ" کہ ایک غلام کو آزاد کر ڈالو۔ (۵۷)

آپ کا یہ ارشاد اس امر کی دلیل ہے کہ غلام آزاد کرنے کی علت ماہ رمضان کے ایام میں ازدواجی تعلق ہے۔ اس لئے کہ آپ کا ارشاد اس سوال کے جواب پر مبنی ہے جو گفتگو میں پوشیدہ ہے گویا آپ کا جواب ایک پوشیدہ شرط کے جواب کی جگہ واقع ہوا ہے کہ جب تم نے ازدواجی تعلق قائم کیا ہے تو ایک غلام کو آزاد کر دو۔

دوسری صورت یعنی حکم کو کسی وصف کے ساتھ متصلاً ذکر کرنے کا طریقہ یا تو یہ ہے کہ حکم کے مناسب کسی وصف کا ذکر کیا جائے یا "فا" کے ذریعہ وصف پر حکم مرتب کیا جائے۔

وصف مناسب کے ذکر کی مثال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد گرامی ہے۔

لایقضی القاضی وھو غضبان (۵۸)

(قاضی اس حالت میں کوئی فیصلہ نہ کرے جب وہ غصہ میں ہو)

یہاں وصف اور حکم کا اکٹھا ذکر اس امر کی نشاندہی کرتا ہے کہ وصف، حکم یعنی فیصلہ کرنے کی ممانعت کے لئے علت ہے اس لئے کہ شارع نے حکم کے لئے مناسب وصف یعنی غصہ کا ذکر کیا ہے کہ اس میں دماغی صلاحیتیں منتشر ہوتی ہیں۔ اس لئے ایسی حالت جہاں بھی ہوں گی وہاں حکم یہی ہوگا مثلاً" نیند، بیماری، یا بھوک وپیاس کے غلبہ کی حالت وغیرہ

"فا" کے ذریعہ وصف پر حکم مرتب کرنے کی مثال ارشاد ربانی ہے۔

السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما (۵۹)

(چوری کے مرتکب مرد و عورت کے ہاتھ کاٹ ڈالو۔)

الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منھما مائۃ جلدۃ (۶۰)

(زنا کے مرتکب مرد و عورت میں سے ہر ایک کو سو درے مارو)

ان آیات میں "فا" کے ذریعہ حکم (قطع ید اور جلد مائۃ) کو وصف (سرقہ اور زنا) پر مرتب کیا گیا ہے

جس سے علت کی نشاندہی ہوتی ہے۔

اسی طرح ایک حدیث میں ارشاد ہے۔

من أحيا أرضا ميتة فهي له (٦١)

(جس نے ویران زمین (جو کسی کی ملکیت نہیں تھی) آباد کی تو وہ اسی کی ہے)

گویا ملکیت کا حکم 'احیاء موات پر مرتب ہے جو اس کے علت ہونے کی جانب اشارہ ہے۔ اس لئے کہ "فا" بغیر کسی تراخی (مہلت) کے تعقیب (ایک چیز کے دوسرے کے بعد آنے) کے لئے استعمال ہوتی ہے یعنی "فا" کے بعد مذکور امر اس سے پہلے کے ذکر کردہ امر کے فوراً بعد وارد ہوتا ہے اور وصف کے بعد ' حکم پر "فا" کا آنا اس امر کا تقاضہ کرتا ہے کہ وصف کے متصل بعد حکم ثابت ہو اور یہ کہ وصف سبب ہو اس لئے کہ اس کے سبب ہونے کا سوائے اس کے کوئی معنی نہیں کہ حکم اس کے متصل بعد ثابت ہو۔ (٦٢)

یعنی علت کی شان یہ ہے کہ جب وہ موجود ہوجائے تو بغیر کسی تراخی کے حکم اس کے معابعد وجود میں آنے کو مستلزم ہوتا ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ شارع کسی صفت کو ذکر کرکے حکم میں دو معاملات کے مابین فرق کردے جو اس امر کی علامت ہے کہ یہ صفت حکم میں فرق کی علت ہے کہ اس کا خاص طور پر ذکر کیا گیا ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) ایک معاملہ کے حکم کا وصف کے ساتھ ذکر ہے اور دوسرے کا حکم مذکور نہیں جیسے حدیث نبوی ہے۔

القاتل لا يرث (٦٣)

(قاتل (مقتول کا) وارث نہیں بن سکتا)

یہاں وصف یعنی قتل کے ساتھ ایک حکم یعنی وارث نہ ہونے کا ذکر ہے اور دوسرا حکم ذکر نہیں کیا گیا یعنی جو قتل نہیں کرتا اس کی میراث کا ذکر۔ تو وصف کا ذکر اس امر کی دلیل ہے کہ قتل 'وارث نہ ہونے کی علت ہے۔

(۲) دونوں امور میں سے ہر ایک کا حکم 'وصف کے ساتھ ذکر کیا گیا ہو اس کی پانچ صورتیں ہیں۔

ا۔ شرط کے واسطہ سے دونوں امور میں فرق کیا جائے جیسے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد فإذا

اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد (٦٤)

(سونے کو سونے کے بدلہ' چاندی کو چاندی کے بدلہ 'گندم کو گندم کے بدلہ' جو کو جو کے بدلہ' کھجور کو کھجور کے بدلہ' اور نمک کو نمک کے بدلہ' برابر برابر اور ہاتھ در ہاتھ فروخت کرو۔ اور جب ان اصناف میں اختلاف ہو جائے (مثلاً گندم کے بدلہ میں جو)تو جیسے چاہو فروخت کرو بشرطیکہ ہاتھ در ہاتھ ہو)

یہاں دو معاملات میں یعنی دو ایک جیسی اجناس (جیسے گندم' گندم کے بدلہ میں) اور دو ایک دوسرے سے مختلف اجناس (جیسے گندم کے بدلہ میں جو) کے مابین فرق کیا گیا ہے کہ پہلے معاملہ میں کمی بیشی کے ساتھ بیچنا ناجائز ہے اور دوسرے معاملہ میں کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہے اگر فریقین اپنی اپنی اشیاء کا ایک ہی مجلس میں تبادلہ کرلیں۔

"اذا" کے حرف شرط کے ساتھ اجناس کے اختلاف کاذکر دونوں حکموں میں فرق کی علت کی نشاندہی کرتا ہے اور اس طرح دو جنسوں کا متحد ہونا' دوسرے وصف کے ساتھ (وہ اشیاء کا قابل کیل د وزن ہونا یا کھانے کے قابل ہونا یا قابل ذخیرہ ہونا ہے) مل کر ان اصناف میں حرمت ربا کی علت ہے اور ان اصناف میں اشیاء پر باہمی قبضے کی شرط کے ساتھ کمی بیشی سے فروخت کرنے کے جواز کی علت' اجناس کا ایک دوسرے سے مختلف ہونا ہے۔

۲۔ کسی حکم کی غایت (انتہا) ذکر کرکے دو امور میں فرق کیا جائے جیسا کہ آیت قرآنیہ ہے

ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله (٦٥)

(اور ان (حائضہ بیویوں) کے قریب مت ہو یہاں تک وہ پاک ہوجائیں اور جب وہ پاک ہو جائیں تو ان کے پاس اس طرح آؤ جیسے اللہ نے تم کو حکم دیا ہے)

یہاں دو امور یعنی حیض اور پاکی کاذکر ہے اور دو حکم بیان کئے گئے ہیں کہ پاکی کی حالت میں قربت کی اجازت اور حالت حیض میں قربت کی اجازت نہیں ہے اور ان دونوں میں فرق "حتیٰ" کے واسطہ سے کیا گیا ہے جو کسی حکم کی غایت (انتہا) بیان کرنے کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

۳۔ استثناء کے ذکر کے ذریعہ دو معاملات کو ایک دوسرے سے جدا کردیا جائے جیسے قرآن حکیم میں وارد ہے۔

وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح (٦٦)

اور اگر تم ان (اپنی بیویوں) کو طلاق دیدو قبل اس کے تم ان کو ہاتھ لگاؤ اور تم ان کے لئے مہر مقرر کرچکے

ہو تو اس کا نصف دو جو تم نے مقرر کیا سوائے اس کے کہ وہ (بیویاں) معاف کر دیں یا وہ معاف کر دے جس کے ہاتھ میں نکاح کی گرہ ہے۔ (یعنی شوہر بجائے نصف کے پورا مہر ادا کر دے)

یہاں دو حکم ذکر کئے گئے ہیں یعنی نصف مہر کی ادیگی اور عورت کی طرف سے معاف کرنے کے سبب شوہر کی اس سے سبکدوشی اور ان دونوں میں فرق حرفِ استثناء یعنی "الا" کے ذریعہ کیا گیا ہے۔

۴۔ دو امور میں استدراک کے ذریعہ فرق کیا جائے جیسا کہ قرآن حکیم میں وارد ہے۔

لایواخذ کم اللہ باللغو فی ایمانکم فلکن یواخذ کم بما عقدتم الایمان (٦٧)

(اللہ تعالی تمہاری لغو قسموں پر تمہارا مواخذہ نہیں کرتا لیکن وہ تمہارا ان قسموں پر مواخذہ کرے گا جنکو تم نے باندھا ہو)

یہاں دو امور کا ذکر ہے یعنی یمین لغو اور یمین منعقدہ

یمین لغو یہ ہے کہ ماضی کی کسی بات پر اپنی معلومات کے مطابق قسم کھائی جائے جو بعد میں خلاف واقع ثابت ہو یا بغیر کسی ارادہ کے بطور تکیہ کلام قسم کے الفاظ منہ سے صادر ہو جائیں۔ یمین منعقدہ یہ ہے کہ مستقبل کے حوالہ سے کسی بات پر قسم کھائی جائے۔ اور حکم کے اعتبار سے ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ یمین منعقدہ میں قسم ٹوٹنے کی صورت میں کفارہ آئے گا جبکہ یمین لغو میں کوئی کفارہ نہیں ہے اور ان دونوں میں اس فرق کا اظہار آیت میں حرف استدراک یعنی "لکن" کے ذریعہ کیا گیا ہے۔

۵۔ دو امور میں سے کسی ایک کا از سر نو کسی ایسی صفت کے ذریعہ ذکر کر کے اس کو دوسرے سے علیحدہ کر دیا جائے جو علت بننے کی صلاحیت رکھتی ہو جیسا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

للراجل سہم وللفارس سہمان (٦٨)

(پیدل جنگ کرنے والے کے لئے ایک حصہ اور سوار جنگجو کے لئے دو حصے ہیں)

یہاں دو امور ہیں پیدل اور سوار جنگجو اور دو حکم ہیں کہ سوار جنگجو کو دو حصے دیئے جائیں اور پیدل جنگجو کو ایک حصہ دیا جائے۔

اجماع

اثبات علت کے لئے دوسرا طریق اجماع ہے کہ کسی شرعی حکم میں کسی متعین وصف پر اجماع ہو جائے

کہ وہ حکم کے لئے علت ہے۔ (۶۹)

جیسے فقہا کا اس بات پر اجماع ہے کہ کمسن پر مالی ولایت کی علت اس کی کمسنی اور نابالغ ہونا ہے لہٰذا اس پر نکاح کی ولایت کو قیاس کیا جائے گا۔

اسی طرح ان کا اس پر اجماع ہے کہ میراث میں سگے بھائی کو باپ شریک بھائی پر ترجیح دی جائے گی کہ اس کی علت دو جانب سے نسب میں شرکت ہے لہٰذا میراث کے مسئلہ پر نکاح کی ولایت کو قیاس کیا جائے گا اور اس میں بھی سگے بھائی کو علاتی بھائی پر ترجیح حاصل ہوگی۔

تنقیح مناط اور علت میں اجتہاد کے طریقے

جب مجتہد کسی حکم کے ساتھ مناسبت رکھنے والے وصف کے ساتھ ایسے اوصاف کو مخلوط پاتا ہے جن کا حکم کے وجود میں لانے میں کوئی کردار نہیں ہوتا تو وہ پھر اس موقع پر مناسب وصف کو دیگر اوصاف سے علیحدہ کرنے کے لئے جو عمل اختیار کرتا ہے وہ تنقیح مناط کہلاتا ہے تنقیح' لغت میں کانٹ چھانٹ اور ایک دوسرے سے علیحدہ کرنے کو کہتے ہیں اور علت کو مناط کہتے ہیں کہ حکم اس سے مربوط اور متعلق ہوتا ہے۔

تنقیح الفاظ کی تعریف علامہ آمدی نے ان الفاظ میں کی ہے۔

هو أنه بذل الجهد فی تعیین العلة من بین الأوصاف التی أناط الشارع الحكم بها إذا ثبت ذلک بنص أو إجماع عن طریق حذف مالا دخل له فی التأثیر والاعتبار مما اقترن به من الأوصاف (۷۰)

یعنی جب کوئی حکم نص یا اجماع سے ثابت ہو جائے تو ان اوصاف میں سے جن کو شارع نے اس حکم کے متعلق کیا ہے ایسے اوصاف کو حذف کرکے جن کا حکم میں موثر ہونے اور معتبر ہونے میں کوئی دخل نہیں علت متعین کرنے میں کوشش صرف کرنے کو "تنقیح مناط" کہتے ہیں۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ایک اعرابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر بتایا کہ اس نے ماہ رمضان کے دن میں جان بوجھ کر اپنی بیوی سے ازدواجی تعلق قائم کر لیا تو آپ نے اسے ایک غلام آزاد کرنے کا حکم دیا

مجتہد نے اس واقعہ میں جب غور کیا تو اس کے سامنے بعض ایسے اوصاف آئے جن کا اس حکم میں کوئی دخل نہیں مثلاً" صاحب واقعہ کا اعرابی ہونا اس لئے کہ شریعت کے احکام عام ہیں وہ کسی فرد کے ساتھ مخصوص نہیں سوائے اس کے اس کی کوئی واضح دلیل موجود ہو' اسطرح اس کا اپنی بیوی سے قربت کرنا اس لئے کہ غیر زوجہ سے ایسا وقوعہ تو زیادہ سنگین ہے لہٰذا اس قسم کے اوصاف کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور غلام کی آزادی کے حکم میں موثر وصف یہی رہ جاتا ہے کہ اس نے رمضان کے دن میں عمداً جنسی تعلق قائم کیا لہٰذا یہی حکم کی علت ہوگی یہ موقف شافعیہ اور حنابلہ کا ہے لہٰذا ان کے ہاں جان بوجھ کر کسی اور صورت میں روزہ توڑنے سے کفارہ نہیں آئے گا۔

حنفیہ اور مالکیہ جنسی تعلق کے وصف کو بھی لغو قرار دیکر ہر مفطر (یعنی کھانے پینے کو بھی) کو کفارہ کا سبب قرار دیتے ہیں کہ ان کے ہاں حرمت رمضان کو کسی بھی مشکل میں مفطر کے ذریعہ پامال کیا جائے۔

وہ موجب کفارہ ہے۔ (۷۱)

تنقیح مناط، سبر و تقسیم سے ملتا جلتا طریقہ استنباط ہے لیکن ان دونوں میں فرق ہے اور وہ یہ کہ تنقیح مناط اس وقت ہوتی ہے جب کوئی نص حکم کی مناط اور علت پر دلالت تو کرے لیکن وہ ان اوصاف کے ساتھ خلط ملط ہو جن کا علت ہونے میں دخل نہیں جبکہ "سبر و تقسیم" میں مناط حکم پر کوئی نص نہیں ہوتی اور وہاں علت کی معرفت تک پہنچنا مقصود ہوتا ہے نہ کہ اسکو دوسروں سے علیحدہ کرنا

ڈاکٹر وہبہ زحیلی کہتے ہیں کہ میں تنقیح مناط کو مستقل مسلک علت قرار دیئے جانے کا کوئی واضح جواز نہیں پاتا اس لئے کہ جب نص، بغیر تعین کے علت پر دلالت کر رہی ہے تو ایسی صورت میں حکم کی علت، نص سے ماخوذ ہے لہٰذا تنقیح مناط سے حکم کی علت تک پہنچنے کا کوئی راستہ نہ ہوا۔ وہ صرف علت کو غیر صالح اوصاف سے علیحدہ کرنے کا راستہ ہے (۷۲)

احناف بھی تنقیح مناط کے مفہوم کو تسلیم کرتے ہیں اگرچہ باقاعدہ اصطلاحی شکل کا ثبوت ان کے یہاں نہیں ملتا۔ (۷۳)

تنقیح مناط کے علاوہ تحقیق مناط اور تخریج مناط کی اصطلاحات بھی اصول فقہ میں مستعمل ہیں درحقیقت یہ تینوں علت میں اجتہاد کے طرق ہیں۔ تحقیق مناط اس غور و فکر کو کہتے ہیں جو ان فروعی صورتوں میں مناط یعنی علت کی موجودگی کی بابت کیا جائے جن کو اصل پر قیاس کرنا مقصود ہو خواہ اصل کی علت نص میں وارد ہو یا اسے استنباط کیا گیا ہو (۷۴)

جیسے نشہ آور ہونے (اسکار) کی بابت جو حرمت خمر کے لئے مناط اور علت ہے کھجور یا جو کی نبیذ میں موجودگی پر غور و فکر کرنا اسی طرح نفاذ حد سرقہ کے لئے کفن چور (نباش) میں سرقہ کی علت ہونے پر غور و خوض کرنا تحقیق مناط کہلاتا ہے

تخریج مناط کا مفہوم یہ ہے کہ اس حکم کے لئے جس کے بارے میں نص وارد ہوئی ہو یا اجماع ہو گیا ہو مگر شارع نے اس کی علت کی صراحت نہ کی ہو وصف مناسب کے استنباط کرنے میں غور و فکر اور اجتہاد کیا جائے تاکہ وہ اس حکم کی مناط یعنی علت قرار دی جاسکے۔

چنانچہ علامہ بیضاوی اس کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

استخراج علة معينة للحكم ببعض الطرق المتقدمة كالمناسبة (۷۵)

یعنی حکم کے لئے متعینہ علت مناسبت جیسے طریقوں سے غور و فکر کر کے نکالنا جیسے تحریم ربا کے لئے طعم

یا قوت یا قدر بطور علت استنباط کرنا یا حرمت خمر کے لئے اسکار کی بطور علت تخریج کرنا۔ یہ قسم پہلی دونوں قسموں سے کم تر درجہ کی ہے اور اس کو قائلین قیاس تسلیم کرتے ہیں منکرین قیاس کے ہاں اس کی گنجائش نہیں ہے۔

سبرو تقسیم

بسا اوقات ایک فعل میں کئی ایسے اوصاف ہوتے ہیں جو بادی النظر میں حکم کے ساتھ مناسبت رکھتے ہیں تو ایسی صورت میں ان سے کسی ایک وصف کے بطور علت تعین کے لئے جو طریقہ اختیار کیا جاتا ہے وہ "سبرو تقسیم" کہلاتا ہے۔

سبر لغت میں جانچ اور پرکھ کو کہتے ہیں اور اسی سے لفظ "مسبار" ہے جو اس سلائی کو کہتے ہیں جس سے طب میں زخم کا اندازہ کیا جاتا ہے اور یہ نام اس طریق کا اس لئے رکھا گیا ہے کہ سوچ بچار کرنے والا صفات کو تقسیم کرکے ان میں سے ہر ایک جو جانچتا ہے کہ کیا وہ علت بننے کی صلاحیت رکھتی ہے یا نہیں۔

اصولیین کی اصطلاح میں ان میں سے ہر ایک کا معنی یہ ہے کہ سبر نام ہے ان اوصاف کو جانچنے کا جن کو مجتہد ذکر کرتا ہے اور وہ دیکھتا ہے کہ کیا وہ حکم کے لئے علت بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں یا نہیں پھر دلیل کی بنیاد پر ان اوصاف کو لغو قرار دیتا ہے جو علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے اور تقسیم نام ہے اس کا کہ ان اوصاف میں سے جن پر اصل قیاس مبنی ہے مجتہد ان اوصاف کو شمار کرے جو اس حکم کے لئے علت بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ (۷۶)

اگر چہ عملی لحاظ سے تقسیم کا عمل پہلے ہے کہ علت کے لئے ممکنہ صلاحیت کے حامل اوصاف کی نشاندہی کی جائے اور اس کے بعد سبر ہے کہ ان اوصاف کو جانچنا تاکہ دلیل کی بنیاد پر اس وصف کا انتخاب کیا جائے جو علت بننے کی حقیقی صلاحیت رکھتا ہے لیکن ان دونوں میں اصل عمل "سبر" کا ہے اس لئے ذکر میں اس کو "تقسیم" سے پہلے ذکر کیا جاتا ہے مثلاً "کوئی مجتہد یوں کہے کہ حرمت خمر یا تو اس وجہ سے ہے کہ وہ انگور سے بنتی ہے یا اس لئے کہ وہ سائل اور بہنے والی ہے یا اس لئے کہ وہ نشہ آور ہے لیکن پہلا وصف تو قاصر ہے یعنی علت کسی اور چیز کیطرف متعدی نہیں ہوسکتی کہ یہ صرف انگور تک محدود رہنے والا وصف ہے دوسرا وصف بھی غیر معتبر ہے اور حرمت کے حکم سے اس کی کوئی مناسبت نہیں ہے لہٰذا تیسرا وصف ہی

رہ جاتا ہے یعنی اس کا نشہ آور ہونا لہٰذا اس کے علت ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا۔ (۷۷)

تقسیم کے عمل سے حاصل شدہ نتیجہ میں مجتہدین کا اس سبب اختلاف ہو جاتا ہے کہ ان کی سوچیں اس بابت ایک دوسرے سے مختلف ہو جاتی ہیں کہ حکم سے مناسبت رکھنے والا وصف کونسا ہے؟ مثلاً اموال ربویہ میں حرمت کی علت کی بابت مجتہدین کا اختلاف ہے احناف کے ہاں علت اتحاد جنس کے ساتھ قدر ہے یعنی اشیاء کا کیل اور وزن کے قابل ہونا' مالکیہ کے ہاں علت اتحاد جنس کے ساتھ قوت وادخار ہے یعنی اشیاء کا قابل خوراک وذخیرہ ہونا ہے اور شافعیہ کے ہاں علت اتحاد جنس کے ساتھ اشیاء کا کھانے کا قابل ہونا ہے۔

اب ایک حنفی مجتہد جو میں حرمت ربوا کی علت تلاش کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ یا تو وہ ان اشیاء میں سے ہے جن کی مقدار کو ضبط میں لایا جاسکتا ہے یا اس لئے کہ وہ کھایا جاتا ہے یا اس لئے کہ وہ ان اشیاء میں سے ہے جو خوراک کے طور پر استعمال ہوتی ہیں اور ذخیرہ کی جاتی ہیں۔

اس کا طعام (کھانے میں استعمال) ہونا علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اسلئے کہ حرمت سونے کے بارے میں بھی آتی ہے اور وہ طعام نہیں ہے اسی طرح اس کا خوراک ہونا بھی علت ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا اسلئے کہ حرمت نمک کے بارے میں بھی وارد ہے اور وہ خوراک نہیں ہے لہٰذا اس کا مقدر ہونا یعنی ماپنے اور تولنے میں آنا ہی اس کی علت کے طور پر متعین ہوگیا لہٰذا اس پر ان تمام چیزوں کو قیاس کیا جائے گا جو وزن اور کیل سے مقرر کی جاتی ہیں اور ان کے ایک جنس کے باہمی تبادلہ کی صورت میں اضافہ اور ادھار کا سود حرام ہوگا۔ (۷۸)

مناسبت

جب علت نص اور اجماع سے ثابت نہیں ہوتی تو پھر مجتہد علت دریافت کرنے کے لئے استنباط کرتا ہے اور استنباط کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ایسے وصف کو تلاش کرتا ہے جس کو حکم کے ساتھ مناسبت ہو۔

مناسبت کا مفہوم یہ ہے:

أن يكون بين الوصف والحكم ملاءمة بحيث يترتب على تشريع الحكم عنده تحقيق مصلحة مقصودة للشارع من جلب منفعة للناس اودفع مفسدة عنهم. (۷۹)

یعنی مناسبت وصف اور حکم کے مابین ایسی موافقت ہے کہ وصف کی موجودگی میں حکم کی مشروعیت پر

ایسی صفت وجود میں آتی ہے جو کہ شارع کے ہاں مقصود ہے خواہ لوگوں کے لئے کسی فائدے کے حصول کے حوالہ ہو سے یا ان سے کسی نقصان کے ازالہ کی صورت میں۔

مثلاً نشہ آور ہونے کا وصف حرمت خمر کے حکم سے مناسبت اور موافقت رکھتا ہے جبکہ اس حکم سے خمر کا سیال ہونا کسی خاص رنگ کا ہونا یا کسی خاص ذائقہ کا ہونا کوئی مناسبت نہیں رکھتا۔ چنانچہ علامہ ابن حاجب مالکی نے حکم کے لئے علت بننے کی صلاحیت رکھنے والے مناسب کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔

هو وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا من جلب منفعة او دفع مضرة (۸۰)

یعنی وہ ایک ایسا وصف ہے جو۔

(۱) ظاہر ہو، یعنی اس میں کوئی خفا نہ ہو، لہٰذا مخفی وصف 'علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے جیسے خرید و فروخت میں رضا مندی کہ یہ ایک مخفی امر ہے جبکہ ایجاب و قبول ایک وصف ظاہر ہے جو رضا مندی کی دلیل ہے۔

(۲) منضبط ہو یعنی ایسا وصف ہو جس میں افراد اوقات اور مقامات کے اختلاف سے کوئی بنیادی فرق رونما نہ ہوتا ہو لہٰذا اگر کوئی ایسا وصف ہے جو حالات و اشخاص کی وجہ سے ردو بدل سے دوچار ہو جاتا ہے تو وہ علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، جیسے سفر میں نماز قصر کے لئے مشقت 'علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی کیونکہ مشقت کا تعلق مختلف افراد سے مختلف حوالوں سے ہے بسا اوقات ایک شخص سفر میں مشقت محسوس کرتا ہے اور دوسرا شخص اس کیفیت سے دوچار نہیں ہوتا پھر زمانہ کے اعتبار سے ایک موسم میں سفر کی مشقت زیادہ محسوس ہوتی ہے اور دوسرے موسم میں ایسا نہیں ہوتا اسی طرح کئی اور حوالوں سے مشقت کے احساس میں افراد کا ایک دوسرے سے اختلاف ہوتا ہے۔

(۳) جو عقل میں آتا ہو لہٰذا ایسے وصف کو علت بنانا درست نہیں ہوگا جس میں اور حکم میں کوئی عقلی مناسبت نہ ہو جیسے کسی چیز کی لمبائی وچوڑائی یا رنگت کے حوالہ سے کوئی علت ذکر کرنا ازروئے عقل درست نہیں ہے۔

(۴) اور اس پر وہ حکم مرتب ہو جو حصول منفعت یا دفع مضرت کے حوالہ سے مقصد ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو لہٰذا ایسا وصف مناسب نہیں کہلا سکتا۔ جس کی حکم کے ساتھ مناسبت بھرپور تلاش کے باوجود ظاہر نہ ہو سکی ہو جس کو "وصف الشبہ" کہا جاتا اور جو امام شافعی کے ہاں معتبر ہے۔

چنانچہ اس تعریف کی روشنی میں وصف مناسب کی مثال "اسکار" ہے یعنی حرمت خمر کی علت اس کا

نشہ آور ہونا ہے یہ ایک ایسا وصف ہے جو ظاہر ہے اس میں کوئی خفا نہیں اور منضبط ہے اس میں کوئی اضطراب نہیں ہے اور ازروئے عقل اس پر حکم یعنی حرمت کے مرتب کرنے سے مصلحت حاصل ہوتی ہے اور وہ ہے عقل کی حفاظت یا اس سے دفع مضرت حاصل ہوتی ہے اور وہ ہے عقل کا زوال سے بچاؤ۔

فقہاء کے مابین اس امر پر اختلاف رائے ہے کہ کیا صرف مناسبت ہی کسی وصف کے علت ہونے کے لئے کافی ہے؟ احناف اور بعض شافعیہ کا موقف یہ ہے کہ مناسبت اس صورت میں علت بننے کے لئے کافی ہے جب شارع نص یا اجماع کے ذریعہ اس وصف کو معتبر قرار دے جیسے وہ مناسبات جن کو شارع نے کلی وضروری مقاصد خمسہ کی حفاظت کے لئے معتبر قرار دیا۔ (۸۱)

اور وہ مقاصد خمسہ یہ ہیں۔

(۱) دین کی حفاظت کہ شارع نے اسی کی وجہ سے قتل مرتد اور کفار سے جنگ کو مشروع قرار دیا ہے۔

(۲) جان کی حفاظت، کہ شارع نے اس کی وجہ سے قصاص (جان کے بدلہ جان لینے) کی اجازت دی ہے۔

(۳) عقل کی حفاظت جس کے وجہ سے نشہ آور اشیاء کو حرام قرار دیا گیا ہے اور ان کے استعمال کرنے والے پر حد نافذ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

(۴) مال کی حفاظت جس کے لئے شریعت نے حد سرقہ اور ڈاکہ زنی کی سزا اور زیادتی کرنے والے پر تاوان لازم کیا ہے۔

(۵) نسل یا آبرو کی حفاظت، کہ شارع نے زنا کی حرمت اور اس کے مرتکب پر نفاذ حد کے ذریعہ اسکی حفاظت کی ہے۔

مالکی، حنبلی اور اکثر شافعی فقہا کے ہاں وصف کے علت بننے کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ شارع نے ازروئے نص یا اجماع اس کو معتبر قرار دیا ہو بلکہ مناسبت کو ثابت کرنے والی دلیل سے قطع نظر حکم اور وصف کے درمیان محض مناسبت کافی ہے لہٰذا ہر وہ وصف جو حصول منفعت یا دفع مضرت کا ذریعہ بنے وہ حکم کے لئے علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس لئے اس کے علت ہونے کا گمان حاصل ہو چکا ہے اور عمل کے لازم ہونے کے لئے گمان کا پایا جانا ہی کافی ہے اکثر شافعیہ کے ہاں وصف مناسب کے علت ہونے کے لئے یہی کافی ہے کہ عقل نے اس مناسبت کو پالیا اور اسپر وہ مطمئن ہو اس کو ان کی اصلاح میں " اخالہ " کہا جاتا

ہے (۸۲)

اس اختلاف سے وصف مناسب کی تین اقسام سامنے آتی ہیں (۸۳)

(۱) المناسب الملغی (۲) المناسب المعتبر (۳) المناسب المرسل

اصولیین کا اس پر اتفاق ہے کہ مناسب معتبر کو حکم کے لئے علت قرار دینا درست ہے جبکہ مناسب ملغی کو حکم کے لئے علت قرار دینا درست نہیں ہے اور مناسب مرسل کو علت قرار دینے میں اختلاف ہے۔

مناسب ملغی

یہ وہ وصف ہے کہ مجتہد اس کو کسی مصلحت کے وجود میں لانے کا ذریعہ جانتا ہے لیکن کئی مسائل میں شارع کی جانب سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ یہ وصف قابل اعتبار نہیں چنانچہ اصولیین کے ہاں بالاتفاق ایسے وصف کو کسی حکم کی علت قرار دینا درست نہیں ہے۔ جیسے بیٹا' اور بیٹی مرنے والے شخص کی اولاد ہونے میں شریک ہیں اور یہ وصف اس حکم کے لئے مناسب ہے کہ وہ دونوں میراث میں ایک دوسرے کے مساوی ہوں لیکن شارع نے میراث کے حکم کی مشروعیت میں اس وصف کو لغو قرار دیا چنانچہ ارشاد ربانی ہے۔

یوصیکم اللہ فی أولادکم للذکر مثل حظ الأنثیین (۸۴)

(اللہ تعالی تم کو تمہاری اولاد کی بابت حکم دیتا ہے مرد کے لئے دو عورتوں کے حصے کے مساوی ہوگا)

مناسب ملغی کی ایک اور مثال یہ ہے کہ مالدار شخص اگر جان بوجھ کر بلا کسی عذر شرعی کے اپنا روزہ توڑ ڈالے تو اس پر دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنے لازم قرار دیدیے جائیں تاکہ اسے آئندہ کے لئے سبق حاصل ہو جبکہ غلام آزاد کرنا اور ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا تو اس کے لئے بہت آسان ہے تو اگرچہ یہ وصف مناسب ہے لیکن شارع نے اس کو لغو قرار دیتے ہوئے بالترتیب کفارہ کی ادائیگی کا حکم دیا ہے کہ وہ غلام آزاد کرے' استطاعت نہ ہونے کی صورت میں دو ماہ کے مسلسل روزے رکھے اور عدم استطاعت کی صورت ساٹھ مساکین کو اپنی حیثیت کے مطابق کھانا کھلائے' اور اس میں افراد کے درمیان کوئی تخصیص نہیں کی گئی کہ کوئی شخص اس پر آسانی سے قادر ہے یا اسے مشقت اٹھانا پڑے گی اسی بنا پر علماء نے امام مالک کے شاگرد یحیی بن یحیی لیثی کے اس فتوی کی تائید نہیں کی جس میں انہوں نے مراکش کے ایک بادشاہ کے

بارے میں فتوی دیا تھا کہ وہ جان بوجھ کر روزہ توڑنے کا کفارہ دو ماہ مسلسل روزوں کی ادائیگی کی صورت میں ادا کرے کیونکہ ان کا خیال تھا کہ کفارہ کا مقصد آدمی کو روکنا اور سختی کرنا ہے اور بادشاہ کے لئے بغیر روزے کے یہ مقصد حاصل نہیں ہو سکتا۔

مناسب معتبر

یہ وہ وصف ہے جس کا شارع نے اس طور اعتبار کیا ہو کہ کسی جگہ احکام اس کے مطابق وارد ہوئے ہوں۔ اس کے معتبر ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ اس کے علت ہونے پر کوئی نص وارد ہوئی ہے یا کسی نص میں اس کی جانب اشارہ کیا گیا ہے۔ ایسے وصف مناسب کو کسی حکم کی علت قرار دینا بالاتفاق درست ہے جس کا شارع نے اعتبار کیا ہے اس لئے کہ شارع کے احکام کے تتبع اور استقراء سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ کوئی حکم بھی انسانوں کے فائدے کے حصول یا ان سے نقصان کے دفعیہ سے خالی نہیں ہے۔

اور جب کوئی حکم کسی صورت میں وارد ہوتا ہے اور وہاں کوئی ایسا مناسب وصف ہو جو لوگوں کی مصلحت و منفعت پر مبنی ہو اور علت کے لئے صلاحیت رکھنے والے اوصاف میں اس کے علاوہ کوئی اور موجود نہ ہو تو مجتہد کو غالب گمان ہوتا ہے کہ وہی وصف ہے اس لئے کہ اس کے علاوہ دیگر اوصاف تو اس صلاحیت سے بہرہ ور نہیں اور یہ بھی ممکن نہیں کہ یہ کہا جائے کہ حکم کی کوئی علت نہیں کیونکہ اس طرح تو حکم حکمت و مصلحت سے خالی ہو جائے گا اور یہ امر ہمارے استقراء کے برعکس ہے کہ شریعت کے تمام احکام کی علت مصالح ہیں۔

وصف مناسب کے معتبر ہونے کے لئے درج ذیل چار امور میں سے کوئی ایک امر ہونا چاہیے۔ (۸۵)

(ا) حکم میں بذات خود یا اس کے نوع میں وصف کو بذات خود یا اس کے نوع کو شارع نے از روئے نص یا اجماع معتبر قرار دیا ہو جیسے حرمت میں نشہ آور ہونے (اسکار) کا اعتبار کہ جب شارع نے نشہ آور ہونے کے وقت حرمت کا حکم دیا تو معلوم ہوا کہ اس کے ہاں نشہ آور ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے لہٰذا وہ علت ہے۔ نشہ آور ہونا (اسکار) وصف کی ایک نوع ہے کہ اس کے تحت کئی ایک صورتیں آجاتی ہیں جیسے شراب کا نشہ آور ہونا نبیذ کا نشہ آور ہونا اور حرمت حکم کی ایک نوع ہے جس کے تحت شراب کی حرمت نبیذ کی حرمت

ربا کی حرمت، اور زنا کی حرمت وغیرہ داخل ہیں۔

اسی طرح شارع نے صغر (کمسنی) کو بذات خود ایک خاص حکم یعنی مالی ولایت کے لئے معتبر قرار دیا ہے۔

اس قسم کو علامہ ابن حاجب نے مناسب غریب کا نام دیا ہے۔ (۸٦)

(یہاں دو الفاظ استعمال کئے جارہے ہیں یعنی جنس اور نوع، جنس ان اشیاء کو شامل ہے جو مختلف الانواع ہوں یعنی جنس کے تحت کئی انواع ہوتی ہیں اور نوع ان اشیاء کو شامل ہے جو مختلف الاشخاص ہوں یعنی نوع کے تحت کئی افراد آجاتے ہیں جیسے "حیوان" ایک جنس ہے جس کے تحت انسان اور جانوروں کی کئی انواع آجاتی ہیں اور انسان ایک نوع ہے جس کے تحت مختلف افراد جیسے زید، خالد، خدیجہ، سعاد وغیرہ آتے ہیں)۔

(۲) شارع نے حکم کی جنس میں وصف کی جنس کو معتبر قرار دیا ہو مثلاً" حائض عورت سے نماز کے فریضہ کے ساقط ہونے کا حکم کہ مجتہد اس کی علت تلاش کرنے لگتا ہے تو وہ محسوس کرتا ہے کہ اس سے مناسبت رکھنے والا وصف وہ حیض ہی ہے کیونکہ اس مدت حیض کے دوران آنے والی کئی نمازوں کے اعادہ کے حکم سے مشقت لازم آتی ہے تو حیض کو اس مشقت کے قائم مقام قرار دیدیا گیا پھر وہ اس امر کی جستجو کرتا ہے کہ شرعی احکامات کے فروع میں سے اس کی تائید میں کوئی شاہد ملجائے چنانچہ وہ سفر کو نماز کے قصر کے لئے علت پاتا ہے کہ وہاں بھی مشقت ہوتی ہے اس طرح حیض اور سفر دونوں وصف ایک جنس یعنی مشقت کے تحت آجاتے ہیں اور حالت حیض میں فریضہ نماز کا ساقط ہونا اور حالت سفر میں نماز کا قصر ہونا دونوں حکم ایک جنس یعنی آسانی اور رفع حرج کے تحت آجاتے ہیں۔ گویا شارع نے نماز کی قصر کے حکم میں مشقت پر مبنی سفر کے وصف کا اعتبار کرکے اس وصف کی جنس یعنی مشقت کا اس حکم کی جنس یعنی آسانی اور رفع حرج میں اعتبار کیا ہے۔

اس کو احناف اور امام غزالی نے "مناسب غریب" کا نام دیا ہے۔

(۳) شارع نے حکم کی جنس میں اس وصف کو بذات خود یا اس کی نوع کو معتبر قرار دیا ہو۔ پہلی حالت کی مثال یہ ہے کہ کمسن کنواری لڑکی کے نکاح کی ولایت کی علت جب مجتہد تلاش کرتا ہے تو وہ اس کے سامنے اس کی کمسنی (نابالغ ہونا) قرار پاتی ہے نہ کہ اس کا کنوارا پن پھر وہ شرعی فروعات میں اسکی نظیر تلاش کرتا ہے تو وہ اس امر کو پاتا ہے کہ شارع نے مال کی ولایت میں صغر (کمسنی) کو علت قرار دیا ہے تو صغر کا وصف

بعینہٖ حکم کی جنس یعنی ولایت میں معتبر قرار پایا اور ولایت کی جنس کے تحت ولایت علی النفس اور ولایت علی المال دونوں آتے ہیں۔

اور دوسری حالت کی مثال یہ ہے کہ شارع نے سگے بھائی کو میراث میں باپ شریک بھائی پر مقدم کیا ہے اور اس کی علت یعنی دو جانب سے نسب میں شراکت کا وصف ایک نوع ہے اور وصف کے اس نوع کے تحت افراد آتے ہیں جیسے زید و بکر کی دونوں جانب سے نسب میں شراکت وغیرہ' اور سگے بھائی کا باپ شریک پر مقدم ہونے کا حکم ایک جنس ہے جس کے تحت میراث 'ولایت نکاح 'نماز جنازہ اور دیت کی ادائیگی میں مقدم ہونے کی انواع شامل ہیں اس لئے باقی انواع کو میراث کی نوع پر قیاس کیا جائے گا۔

حنفیہ نے اس قسم کو "مناسب مؤثر" کا نام دیا ہے۔

(۴) شارع نے وصف کی جنس کو اس حکم میں بعینہٖ یا اسکے نوع میں معتبر قرار دیا ہو۔

پہلی حالت کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص بے ہوشی (اغماء) کی وجہ سے بہت سی نمازیں نہ پڑھ سکے تو اس کی قضاء نہیں جب مجتہد نے اس کی علت تلاش کی تو اغماء (بے ہوشی) ہی اس حکم کے مناسب وصف کے طور پر سامنے آیا۔ اس لئے کہ اس حالت میں اس کی عقل موجود نہیں ہوتی اور بعد میں نمازوں کے اعادہ میں اسے مشقت لاحق ہوگی۔ پھر مجتہد کو شریعت کے مسائل میں اس کے شاہد کی جستجو ہوئی اس نے جنون کو اس کا ہم جنس پایا کہ شارع نے مجنون پر نمازوں کے اعادہ کی ذمہ داری نہیں ڈالی کہ اس میں بھی عقل نہیں ہوتی اور نمازوں کے اعادہ کی صورت میں اس پر مشقت آتی ہے یوں مشقت کی جنس کے تحت بے ہوشی (اغماء) جنون اور اسی طرح حیض آجاتے ہیں جبکہ حکم ان تمام صورتوں میں نماز کی ادائیگی کے ساقط ہونے کا ہی ہے۔

دوسری حالت کی مثال یہ ہے کہ حالت حیض میں نماز کا فریضہ ساقط ہوجاتا ہے اور مجتہد تلاش کے بعد اس حکم سے مناسبت رکھنے والا وصف حیض کو پاتا ہے کیونکہ اگر حیض کے عرصہ کی نمازوں کے اعادہ کا حکم دے دیا جائے تو اس سے مشقت لازم آئے گی یوں حیض' مشقت کے قائم مقام کے طور پر علت بن جاتا ہے پھر وہ شرعی فروع میں اس کی تائید میں شاہد کی جستجو کرتا ہے تو اس کے سامنے سفر کی وجہ سے نماز کے بعض حصے ساقط ہونے کا حکم آتا ہے جس کو قصر کہتے ہیں۔

تو مشقت ایک جنس ہے جس کے تحت سفر کی مشقت اور حیض کے انواع داخل ہیں جبکہ نماز کے فریضہ کا سقوط ایک نوع ہے جس کے تحت پوری نماز کا سقوط اور نصف نماز کا سقوط (قصر) شامل ہیں۔

اس قسم کو بعض شافعیہ نے "مناسب موثر" کا نام دیا ہے جبکہ حنفیہ اور امام غزالی اس کو "مناسب ملائم" کا نام دیتے ہیں۔

یہاں مناسب معتبر کی اقسام کے ناموں میں حنفیہ اور شافعیہ کے مابین بلکہ ایک مکتب فکر کے فقہا کے درمیان بھی اختلاف رائے سامنے آتا ہے۔ چنانچہ احناف کے ہاں: (۸۷)

(۱) مناسب موثر وہ بعینہ وصف ہے جس کا شارع نے بعینہ حکم میں یا حکم کی جنس میں اعتبار کیا ہو۔

(۲) مناسب ملائم وہ وصف ہے جس کی جنس کا بعینہ حکم میں اعتبار کیا گیا ہو۔

(۳) مناسب غریب وہ وصف ہے جس کی جنس کا حکم کی جنس میں اعتبار کیا گیا ہو۔

اور شافعیہ کے ہاں (۸۸)

(۱) مناسب موثر وہ بعینہ وصف ہے جس کا شارع نے بعینہ حکم میں اعتبار کیا ہو یعنی وہ وصف جس کا علت ہونا نص یا اجماع سے ثابت ہو' یہ علامہ آمدی اور علامہ ابن الحاجب کی رائے ہے جبکہ امام رازی کے ہاں مناسب مئوثر وہ ہے جس کے وصف کی جنس کا حکم کے نوع میں اعتبار کیا گیا ہو۔

(۲) مناسب ملائم وہ وصف ہے جس کو بعینہ یا اس کی جنس کو حکم کی جنس میں معتبر قرار دیا گیا ہو۔

(۳) مناسب غریب وہ وصف ہے جس کے نوع کو حکم کی نوع میں معتبر قرار دیا گیا ہو اور وصف کی جنس حکم کی جنس میں موثر نہ ہو یہ علامہ بیضاوی کی رائے ہے اور بعض شافعیہ کی رائے یہ ہے کہ مناسب غریب وہ وصف ہے جس کی مناسبت کو مجتہد کسی مخصوص حکم میں پالے لیکن اس کے معتبر ہونے کا شاہد تلاش کے باوجود کسی دوسرے فرع میں نہ ملے اور نہ وہ ان اوصاف میں ہو جنکے اعتبار کو شارع نے لغو قرار دیا ہے۔

مناسب مرسل

مناسب مرسل وہ وصف ہے کہ مجتہد اس کی مناسبت حکم کے ساتھ پاتا ہے لیکن اس کے لئے شارع کی طرف سے اعتبار کرنے یا لغو قرار دینے پر کوئی براہ راست شہادت نہیں ہے یہ مناسبت خواہ منصوص حکم میں ہو یا غیر منصوص واقعہ میں' بعض شافعیہ نے منصوص حکم میں مناسب وصف کو مناسب غریب قرار دیا ہے اور غیر منصوص واقعہ میں مناسب وصف کو مناسب مرسل قرار دیا ہے۔

مرسل نام اس لئے دیا گیا ہے کہ یہ اعتبار کرنے اور لغو قرار دیئے جانے کے دونوں پہلوؤں سے آزاد ہے

اس کو "مصالح مرسلہ" بھی کہا جاتا ہے۔ اور امام غزالی نے اسے "استصلاح" کا نام دیا ہے (۸۹)

مشہور قول کے مطابق حنفیہ اور شافعیہ اس کو کسی حکم کی علت قرار دینے کے قائل نہیں کہ اس وصف کے معتبر ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے اور ہو سکتا ہے کہ علت کوئی اور وصف ہو۔ مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں اس وصف کو علت بنایا جاسکتا ہے اس لئے کہ شارع نے اس لغو قرار نہیں دیا اور اس میں اور حکم میں مناسبت کی تلاش ہماری دسترس میں تھی سو وہ مناسبت ہم نے پالی ہے۔ (۹۰)

امام غزالی مناسب مرسل کو علت قرار دینے کی رائے سے متفق ہیں بشرطیکہ مصلحت ضروری قطعی اور کلی ہو گویا وہ اس کو "ضرورۃ" کی اساس پر تسلیم کرتے ہیں اس کے لئے ان کے ہاں مثال یہ ہے کہ کفار' مسلم قیدیوں کو بطور ڈھال مسلمانوں کے لشکر کے سامنے رکھ کر جنگ کریں تو ایسی صورت میں ان مسلمانوں کی پرواہ کئے بغیر جنگ کی جائے گی کیونکہ تمام مسلمانوں کی حفاظت ضروری اور کلی ہے بشرطیکہ اس کے سوا کوئی اور صورت ممکن نہ ہو یعنی مصلحت قطعی ہو۔

استاد ابو زہرہ کہتے ہیں۔(۹۱)

اس امر کو مدنظر رکھتے ہوئے کہ حنفیہ اور شافعیہ اس وصف مناسب سے استدلال کرتے ہیں جو شارع کے ہاں معتبر ہو وہ مصالح مرسلہ کے قائلین حضرات کے قریب ہوجاتے ہیں تاہم فرق یہ رہ جاتا ہے کہ حنفیہ وشافعیہ باب قیاس میں سے وصف مناسب سے استدلال کرتے ہیں لہٰذا ضروری ہے کہ وہ وصف ظاہر اور منضبط ہو جبکہ دیگر حضرات وصف مناسب سے استدلال کرتے ہیں خواہ وہ منضبط نہ ہو اور وہ حکمت ہے۔

(اس موضوع پر مزید گفتگو "استحسان بالمصلحۃ" کے باب میں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔)

دوران

دوران کو طرد و عکس بھی کہا جاتا ہے یعنی علت بطریق "طردیت" معلوم کی جائے کہ اگر وصف ہوگا تو حکم بھی موجود ہوگا اور اگر وصف نہیں ہوگا تو حکم بھی نہیں پایا جائے گا جیسے انگور کے عصیر (شیرہ) میں سکر (نشہ) کی صفت ہوگی تو وہ حرام ہے اور اگر یہ صفت نہیں تو وہ حلال ہے۔ اسی طرح امام شافعی کے ہاں اموال ربویہ میں حرمت ربوا کی علت "طعم" (کھائے جانے کے قابل ہونا) ہے لہٰذا سیب میں حرمت ربوا

ہوگی اگر اسے ہم جنس ہونے کی صورت میں برابر خرید و فروخت نہ کیا جائے کیونکہ اس میں علت طعم موجود ہے اور ریشم میں حرمت ربوا نہیں ہوگی لہٰذا خرید و فروخت میں ہم جنس ہونے کے باوجود کمی بیشی درست ہے۔ کیونکہ اس میں علت طعم موجود نہیں ہے۔ (۹۲)

احناف کے ہاں بھی "دوران" کے طریقہ سے مسائل کا استنباط و استخراج پایا جاتا ہے (۹۳)

شبہ

شبہ وہ وصف ہے کہ بھرپور غور فکر کے باوجود اس میں حکم سے مناسبت ظاہر نہ ہو تاہم کچھ احکام میں شارع کی جانب اس کی طرف التفات اور توجہ کی گئی ہو جیسے امام شافعی نجاست کے ازالہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ ایسی طہارت ہے جو نماز کی وجہ سے مقصود ہے لہٰذا یہ بغیر پانی کے درست نہیں جیسے طہارت حدث (وضو) بغیر پانی کے درست نہیں تو دونوں ازالہ نجاست اور طہارت حدث میں جامع اور مشترک وصف ان کا طہارت ہونا ہے لیکن اس میں پانی کے متعین کرنے کے حکم سے طہارت کی مناسبت کافی غور وخوض کے بعد بھی تلاش نہیں جا سکی تاہم اس امر کو دیکھتے ہوئے کہ شارع نے بعض احکام میں طہارت بالماء کا اعتبار کیا ہے جیسے قرآن کریم کو ہاتھ لگانا، نماز ادا کرنا، طواف کرنا وغیرہ جس سے اس کے وصف مناسب ہونے کا شبہ ہوتا ہے اس لئے طہارت حدث کی طرح ازالہ نجاست کے لئے پانی کے تعین کا حکم دیا گیا ہے۔ (۹۴)

دراصل امام شافعی کے ہاں علت کے لئے اخالہ کافی ہے یعنی علت اور اس کی صحت کی طرف رجحان سے ہی وہ کار آمد بن جائے گی اس لئے وہ شبہ کو مسلک علت قرار دیتے ہیں جبکہ امام ابو حنیفہ کے ہاں علت کا موثرہ ہونا ضروری ہے اس لئے وہ اسے تسلیم نہیں کرتے۔ (۹۵)

طرد

اس مسلک علت کا مفہوم یہ ہے حکم ایسے وصف کے ذریعہ ثابت کیا جائے کہ اس کی مناسبت، حکم سے معلوم نہ ہو اور نہ وہ زیر بحث صورت سے مختلف تمام صورتوں میں مناسبت کو مستلزم ہو یعنی متنازعہ

صورت کے علاوہ تمام حالات میں اسکا وجود اس کے علت ہونے کے لئے غالب گمان کی حیثیت رکھتا ہو لہذا متنازعہ صورت کو بھی اس عام اور غالب صورت کے ساتھ ملحق کر دیا جائے گا۔ امام شافعی کے ہاں مجتہد کو " شبہ " پر اعتماد کرنا چاہیے اور " طرد " پر اسے اعتماد نہیں کرنا چاہیے۔

محققین کے ہاں یہ طریقہ حجت نہیں ہے۔ (۹۶)

قیاس کی اقسام اور استحسان

قیاس کی کئی حوالوں سے تقسیم کی گئی ہے۔

(۱) شافعیہ نے اس علت کے تقاضے کے حوالے سے جو اصل اور فرع کے درمیان موافقت پیدا کرنے والی ہے۔ قیاس کی تین اقسام بیان کی ہیں (۹۷)

۱۔ قیاس اولی۔ یعنی علت کی قوت کیوجہ سے اسمیں فرع کا حکم' اصل کے حکم سے اولی ہوتا ہے جیسے والدین کو مارنے کو حرمت کے حوالہ سے ایذاء کی بنیاد پر اف کہنے پر قیاس کیا جائے۔

اس قسم کو احناف قیاس کے دائرے میں شمار نہیں کرتے بلکہ اسے دلالتہ النص قرار دیتے ہیں۔

۲۔ قیاس مساوی۔ یعنی بغیر کسی ترجیح کے فرع کا حکم' اصل کے حکم کے مساوی ہو جیسے حد کے نصف ہونے کے حکم کے حوالہ سے غلام کو باندی پر قیاس کیا جائے۔

احناف اس قسم کو بھی قیاس کے بجائے دلالتہ النص کے قبیل سے شمار کرتے ہیں۔

۳۔ قیاس ادنی۔ یعنی اصل کے حکم کی علت میں فرع' اصل سے کمزور ہو جیسے نبیذ کو خمر پر قیاس کرنا۔

(۲) قوت اور حکم تک جلد پہنچنے کے اعتبار سے قیاس کی دو قسمیں ہیں (۹۸)

۱۔ قیاس جلی وہ ہے جس میں علت خواہ منصوص ہو یا غیر منصوص لیکن اس میں اصل اور فرع کے درمیان فرق کرنے والی کسی چیز کے موثر ہونے کی نفی واضح ہو جیسے آزاد کرنے کے سلسلے میں جو احکام وارد ہیں۔ ان میں باندی کو غلام پر قیاس کرنا' کہ ان میں فرق کرنے والا وصف جنسی فرق ہے لیکن یہ فرق' احکام کے حوالہ سے قطعاً غیر موثر ہے۔ اسی طرح مارنے کو اف کہنے پر قیاس کرنا۔

قیاس جلی کے ضمن میں قیاس مساوی اور قیاس اولی داخل ہیں (۹۹)

۲۔ قیاس خفی وہ ہے جس میں اصل اور فرع کے مابین فرق کرنے والی چیز کے غیر موثر ہونے کی نفی قطعی طور پر نہ ہو بشرطیکہ وہ علت اصل کے حکم سے استنباط کی گئی ہو جیسے وزنی چیز سے قتل کو قصاص کے حوالہ سے قتل عمد کی بنیاد پر دھار والے آلہ سے قتل پر قیاس میں وزنی چیز سے قتل اور دہار والے آلہ سے قتل کے مابین فرق کرنے والی چیز کو موثر سمجھا جائے۔ چنانچہ یہی سبب ہے کہ امام ابو حنیفہ کے ہاں قتل بالمثقل میں قصاص نہیں ہے۔

(۳) احناف نے قیاس جلی اور قیاس خفی کے حوالہ سے ایک اور تقسیم کی ہے۔ (۱۰۰)

۱۔ قیاس جلی۔ وہ قیاس ظاہر ہے جس کی طرف ذہن فوری طور پر منتقل ہوتا ہے۔ اور علت کے ظاہر ہونے کیوجہ سے سمجھ میں جلدی آجاتا ہے۔

۲۔ قیاس خفی وہ ہے کہ جس کی علت غیر واضح اور ذہن سے دور ہونے کیوجہ سے مخفی ہو اور متاخرین احناف نے بالعموم استحسان کو قیاس خفی کے معنوں میں ہی استعمال کیا ہے (۱۰۱)

گویا اس تقسیم کی روشنی میں قیاس کی کسی بھی قسم کو دوسرے پر ترجیح ہو سکتی ہے۔ چنانچہ علامہ سرخسی کہتے ہیں

إنما يكون الترجيح بقوة الاثر لا بالظهور ولا بالخفاء (۱۰۲)

(کہ ترجیح کا تعلق دلیل کی قوت سے ہے نہ کہ اس کے ظاہر و مخفی ہونے سے)

اس حوالہ سے قیاس و استحسان کی دو طرح کی تقسیم کی گئی ہے۔

قیاس اور استحسان کی تقسیم

بعض مولفین نے صحت و فساد کے اعتبار سے قیاس و استحسان کے باہمی امتزاج سے سولہ اقسام ذکر کی ہیں، حقیقت یہ ہے کہ وہ شرعی دلائل سے قطع نظر محض عقلی احتمالات پر مبنی ایک تقسیم ہے جس کے تحت اکثر اقسام کی کوئی عملی تطبیق فقہ میں موجود نہیں اور پھر قیاس جلی میں خفاء اور قیاس خفی میں جلوت کے پہلو تلاش کرنا محض ایک ذہنی مشق ہے جس کا عملی فائدہ موہوم ہے

قیاس اور استحسان کی صحت و فساد کے اعتبار سے درج ذیل تقسیم کی گئی ہے۔

(۱) قیاس صحیح الظاہر و صحیح الباطن، استحسان صحیح الظاہر و صحیح الباطن

(۲) قیاس صحیح الظاہر و صحیح الباطن، استحسان صحیح الظاہر و فاسد الباطن

(۳) قیاس صحیح الظاہر و صحیح الباطن، استحسان فاسد الظاہر و صحیح الباطن

(۴) قیاس صحیح الظاہر و صحیح الباطن، استحسان فاسد الظاہر و فاسد الباطن

(۵) قیاس صحیح الظاہر و فاسد الباطن' استحسان صحیح الظاہر و فاسد الباطن

(۶) قیاس صحیح الظاہر و فاسد الباطن' استحسان صحیح الظاہر و فاسد الباطن

(۷) قیاس صحیح الظاہر و فاسد الباطن' استحسان فاسد الظاہر و صحیح الباطن

(۸) قیاس صحیح الظاہر و فاسد الباطن' استحسان فاسد الظاہر و فاسد الباطن

(۹) قیاس فاسد الظاہر و صحیح الباطن' استحسان صحیح الظاہر و صحیح الباطن

(۱۰) قیاس فاسد الظاہر و صحیح الباطن' استحسان صحیح الظاہر و فاسد الباطن

(۱۱) قیاس فاسد الظاہر و صحیح الباطن' استحسان فاسد الظاہر و صحیح الباطن

(۱۲) قیاس فاسد الظاہر و صحیح الباطن' استحسان فاسد الظاہر و فاسد الباطن

(۱۳) قیاس فاسد الظاہر و فاسد الباطن' استحسان صحیح الظاہر و صحیح الباطن

(۱۴) قیاس فاسد الظاہر و فاسد الباطن' استحسان صحیح الظاہر و فاسد الباطن

(۱۵) قیاس فاسد الظاہر و فاسد الباطن' استحسان فاسد الظاہر و صحیح الباطن

(۱۶) قیاس فاسد الظاہر و فاسد الباطن' استحسان فاسد الظاہر و فاسد الباطن

بعض مؤلفین نے قوت و ضعف کے اعتبار سے درج ذیل تقسیم کی ہے۔

(۱) قیاس قوی الاثر و استحسان قوی الاثر

(۲) قیاس قوی الاثر و استحسان ضعیف الاثر (ظاہر الصحة و خفی الفساد)

(۳) قیاس ضعیف الاثر و استحسان قوی الاثر (ظاہر الفساد و خفی الصحة)

(۴) قیاس ضعیف الاثر و استحسان ضعیف الاثر (۱۰۳)

در حقیقت استحسان کی اصطلاح کا استعمال ایسی جگہ تو پر زیادہ قرین عقل ہے جہاں دو قیاس متضاد نتائج کے حامل ہوں اور ان میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کا مرحلہ درپیش ہو تو اس قیاس کو جس کی طرف عام طور پر اذہان نہیں جاتے لیکن حقیقت میں وہ معنوی قوت کا حامل ہے ترجیح دینا استحسان کہلاتا ہے لیکن اگر کسی مقام پر قیاس جلی اپنی قوت اثر کے سبب قیاس خفی پر ترجیح حاصل کر لیتا ہے تو اس کو استحسان پر قیاس کی ترجیح کا عنوان دینا محل نظر ہے بہتر یہی ہے کہ اس قیاس خفی کو ہی استحسان قرار دیا جائے جس کو

قیاس جلی پر فوقیت حاصل ہو اور اسی صورت میں اس کو اپنی دیگر اقسام کے ساتھ ہم آہنگ کیا جاسکے گا جہاں قیاس جلی کے مقابلہ میں نص' اجماع' ضرورۃ' مصلحۃ اور عرف وغیرہ کو ترجیح دی جاتی ہے حالانکہ ان اقسام میں بھی مصلحۃ اور عرف کے حوالہ سے یہ امر مسلم ہے کہ جب نا قابل اعتبار عرف یا مصلحۃ کے مقابلہ میں قیاس ہو تو اس صورت میں قیاس جلی کو ترجیح حاصل ہوگی لیکن اس کو کسی صورت استحسان پر قیاس کی ترجیح کا عنوان نہیں دیا جاتا۔

لہٰذا قیاس اور استحسان میں سے ہر ایک کو قوت اثر اور ضعف اثر یا راجح و مرجوح کے حوالہ سے تقسیم کرنے کی بجائے زیادہ مناسب ہوگا کہ قیاس جلی اور قیاس خفی کے حوالہ سے تقسیم کی جائے۔ اور قیاس خفی کے راجح ہونے کی صورت میں ہی اسے استحسان قرار دیا جائے جبکہ قیاس مرجوح کو استحسان کا عنوان دینا اپنے اندر کوئی وزن نہیں رکھتا چنانچہ شیخ اکمل الدین کہتے ہیں۔

(۱۰۴)

لا شئ من نوعی القياس مسمى بما قوى أثره ولا من نوعى الاستحسان بما ضعف أثره

امیر بادشاہ' فخر الاسلام کے موقف کی وضاحت اپنے الفاظ میں یوں کرتے ہیں۔

إن هذا اللفظ (الاستحسان) باعتبار أصله ينبئ عن الحسن' فليس فى مقابلة هذا الإنباء فلا بدله من مزية' فهى قوة الأثر المقصود بالذات فى العلة التى هى مناط الاستدلال (۱۰۵)

علامہ تفتازانی کہتے ہیں۔

استقرت الآراء على أنه اسم لدليل متفق عليه نصا كان أو إجماعا أو قياسا خفيا إذا وقع فى مقابلة قياس تسبق إليه الأفهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف (۱۰۶)

(تمام آراء اس پر آکر ٹھہر گئی ہیں کہ استحسان اس قیاس کے مقابلہ میں واقع متفق علیہ دلیل کا نام ہے جس کی طرف اذہان فوری منتقل ہوتے ہوں خواہ وہ نص ہو یا اجماع یا قیاس خفی حتی کہ اس کا اطلاق بغیر مقابلہ کے محض دلیل پر نہیں ہوتا اور یہ بغیر کسی اختلافی تصور کے سب کے ہاں حجت ہے۔)

اسی طرح استاد عبدالوہاب خلاف کا یہ کہنا درست نہیں کہ قیاس خفی کو استحسان کہنا بلاوجہ ہے کہ وہ بھی قیاس ہی ہے اور اس سے ثابت شدہ حکم' قیاس ہی ہے (۱۰۷)

اگر ان کی اس بات کو تسلیم کرلیا جائے تو ان کا استحسان بالمصلحۃ اور استحسان بالعرف کو استحسان کی متفقہ صورت قرار دینا بھی ان کے اپنے نقطہ نظر سے درست نہ ہوگا کہ وہاں حکم' عرف اور مصلحۃ کی بنیاد پر

ثابت ہے۔ درحقیقت قیاس خفی میں قیاس ہونے کے باوجود غوروخوض کے ذریعہ وجہ ترجیح تلاش کرنے کا نتیجہ استحسان ہے جو اس کو قیاس جلی سے ممتاز کرتا ہے۔

استحسان مرجوح کی مثالوں کا جائزہ

وہ فقہی مسائل جن میں قیاس کو استحسان پر ترجیح دینے کا تاثر دیا جاتا ہے۔ درج ذیل ہیں

(۱۰۵)

(۱) مسئلہ سجدہ تلاوۃ

کسی شخص نے نماز میں آیت سجدہ تلاوت کی تو وہ سجدہ کی بجائے رکوع کر سکتا ہے کیونکہ دونوں میں تعظیم کا پہلو مشترک ہے تاہم چونکہ بظاہر رکوع سجدہ سے مختلف ہے اس سلئے اس کو رکوع سجدہ تلاوت کی نیت سے ادا کرنا ہوگا اور شیخ الاسلام خواہرزادہ اور اکثر محققین کی رائے میں نماز کا رکوع سجدہ تلاوت کے قائم مقام بن سکتا ہے۔ شمس الائمہ سرخسی کہتے ہیں کہ اگر آیت سجدہ' سورۃ کے وسط میں ہے تو اس کی تلاوت کے بعد مناسب ہوگا کہ نمازی سجدہ کرے پھر دوبارہ قیام کی حالت میں بقیہ سورۃ کی تلاوت کرکے رکوع کرے اور اگر اس نے سجدہ کی جگہ رکوع کر لیا تو بھی کافی ہے لیکن آیت سجدہ کی تلاوت کے بعد اس نے سجدہ یا رکوع کرنے کی بجائے سورت مکمل کر کے رکوع کیا تو یہ سجدہ تلاوۃ کے لئے کافی نہیں ہوگا خواہ وہ سجدہ کی نیت بھی کر لے اس لئے کہ جس موقع پر سجدہ کرنا چاہیے تھا اس نے سجدہ نہ کر کے موقع ضائع کر دیا لہٰذا وہ اس کے ذمہ قرض ہوگیا اور یوں سجدہ بذات خود مقصود ہوگیا اس لئے کہ جو چیز بذات خود مقصود نہ ہو وہ ذمہ پر قرض نہیں بنتی جیسے طہارۃ بذات خود مقصود نہ ہونے کے باعث کبھی ذمہ پر قرض نہیں بنتی لہٰذا یہ سجدہ تلاوت نہ تو رکوع سے ادا ہوگا اور نہ سجدہ صلاۃ سے

عام فقہا کی یہ رائے ہے کہ رکوع کی صورت میں سجدہ تلاوۃ کی ادائیگی' قیاس کا تقاضہ ہے اور ازروئے استحسان سجدہ ہی ضروری ہے ان کے ہاں قیاس کی بنیاد یہ ہے کہ عاجزی کے مفہوم میں رکوع اور سجدہ ایک دوسرے کے مشابہ ہیں اس لئے قرآن حکیم میں " د خر راکعا" (وہ یعنی حضرت داؤد علیہ السلام سجدہ میں گر پڑے) کی آیت میں سجدہ پر رکوع کا اطلاق کیا گیا ہے اس لئے کہ " خرور" یعنی گرنا سجدہ کی

حالت میں ہوتا ہے رکوع کی حالت میں نہیں چنانچہ عربی زبان میں رکعت النخلہ اور سجدت النخلہ کا جملہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کھجور اپنا سر جھکالے۔

جب رکوع اور سجدہ میں باہمی مشابہت ثابت شدہ ہے تو سجدہ کا حکم رکوع کی ادائیگی سے اسی طرح پوار ہو جائے گا جیسے سجدہ سے پورا ہو جاتا ہے جیسا کہ زکواۃ کے سلسلے میں عائد شدہ فرض' قیمت کی ادائیگی سے اسی طرح پورا ہو جاتا ہے جیسا کہ متعلقہ مال میں سے اس کے ایک حصہ کی ادائیگی سے ذمہ داری پوری ہو جاتی ہے ان فقہا نے اس کو قیاس ظاہر قرار دیا ہے کہ اس میں زیادہ غور و فکر کی ضرورت نہیں بلکہ ان کے نزدیک ظاہری مشابہت کی بنیاد پر ایک فعل کو دوسرے فعل پر قیاس کرنا ہے۔

ان کے نزدیک استحسان کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے ہمیں "فاسجدو اللہ" اور "واسجد، واقترب" کی آیات کے ذریعہ سجدہ کا حکم دیا ہے اور رکوع حقیقتاً سجدہ کے برعکس ہے چنانچہ یہی وجہ ہے نماز میں رکوع اور سجدہ ایک دوسرے کے قائم مقام نہیں بن سکتے تو یہ امر زیادہ قرین عقل ہے کہ رکوع سجدہ تلاوۃ کا قائم مقام نہ بنے اس لئے کہ رکوع اور سجدہ تلاوت کے مابین قرب کے مقابلہ میں نماز کے رکوع اور سجدہ کا باہمی قرب زیادہ نمایاں ہے کہ وہ دونوں نماز کی حرمت کا سبب ہیں یعنی دونوں ارکان صلاۃ ہیں یہی سبب ہے کہ کوئی شخص بیرون نماز آیت سجدہ تلاوت کر کے رکوع کرلے تو یہ ناکافی ہے تو یہ نماز کے اندر بطریق اولی ناکافی ہوگا اگر نماز کے رکوع کو سجدہ تلاوت کے قائم مقام بنایا جائے۔ کیونکہ رکوع ایک جہت (یعنی رکن صلاۃ) کے حوالہ سے لازم ہے۔

یہ فقہا تسلیم کرتے ہیں کہ رکوع کا سجدہ کے برعکس ہونا ایک واضح اثر ہے اس لئے کہ جس چیز کا حکم دیا گیا ہے وہ کبھی اس طرح ادا نہیں ہوسکتی کہ اس کی مخالفت کی جائے لہٰذا اس بنا پر قیاس کی وجہ میں فساد آگیا اور وہ مرجوح ہوگیا اس لئے کہ استحسان کی صورت میں رکوع اور سجدہ دونوں کی حقیقت پر عمل ہے اور قیاس محض مجاز سے ثابت ہے اس لئے کہ مفسرین کے اتفاق رائے سے سورہ ص کی آیت میں رکوع سے مراد سجدہ ہے اس بنا پر دونوں میں قرب اور مشابہت ثابت ہوگئی اور اس پر قیاس کی بنیاد رکھنا حقیقت کے مقابلہ میں مجاز پر عمل کرنا ہے ان فقہا کا کہنا ہے کہ دوسرے کو ہم نے استحسان کا نام دیا ہے کہ یہ پہلے کے مقابلہ میں بظاہر زیادہ قوی اور زیادہ مخفی ہے حالانکہ رکوع کا سجدہ سے مختلف ہونا اپنے اندر کوئی خفا نہیں رکھتا۔ یہ حضرات قیاس کو اس کے باطنی اثر کے قوی ہونے کے سبب اولی اور استحسان کو اس کے باطنی فساد کے باعث قابل ترک قرار دیتے ہیں کہ سجدہ تلاوۃ بذات خود نیکی کے طور پر لازم نہیں اور اس کی دلیل یہ

ہے کہ یہ مستقل طور پر مشروع نہیں یہی سبب ہے کہ نذر سے یہ لازم نہیں ہوتا جیسے وضو یا غسل کی طہارت ہے کیونکہ اس کا مقصد محض اظہار تواضع ہے تاکہ اس سے ان مشرکین کی مخالفت ہو جنہوں نے ازراہ تکبر سجدہ سے انکار کیا اور ان مقربین خدا کی اقتداء ہو جو اللہ تعالی کا قرب حاصل کرنے کے لئے سجدہ کی طرف لپکتے ہیں چنانچہ قرآن حکیم میں آیات سجدہ میں ان دونوں فریقین کا ذکر ہے مثلاً" ارشاد خداوندی ہے۔

(۱) أولم یروا إلی ماخلق اللہ من شئی یتفیئو ظلالہ عن الیمن والشمائل سجد اللہ وھم داخرون (۱۰۹)

(۲) ألم تر أن اللہ یسجدلہ من فی السموات ومن فی الأرض (۱۱۰)

(۳) وللہ یسجد من فی السموات والأرض طوعا وکرھا وظلالھم بالغدو والاصال (۱۱۱)

(۴) وللہ یسجد مافی السموات ومافی الأرض من دابۃ (۱۱۲)

ان آیات سے واضح ہوتا ہے کہ سجدہ سے مقصود تواضع وانکساری اور عاجزی واطاعت ہے اور سجدہ صلاۃ کی طرح اس کا رکوع کے ساتھ متصلاً ذکر نہ ہونا اور رکوع کی صورت میں اس کی ادائیگی کی مشروعیت اس امر کی دلیل ہے کہ سجدہ تلاوت بذات خود مقصود نہیں بلکہ مقصد تواضع وانکساری ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ یہ عبادت ہے کیونکہ قرآن حکیم کی ایک آیت سجدہ میں ذکر ہے۔

إن الذین عند ربک لایستکبرون عن عبادتہ ویسبحونہ ولہ یسجدون (۱۱۳)

اور پھر اس کے عبادت ہونے پر اجماع ہے اس لئے اس میں وضو اور استقبال قبلہ کی شرط ہے اور جو چیز سجدہ سے مقصود ہے یعنی تواضع اور عبادت وہ نماز میں رکوع سے بھی حاصل ہوجاتی ہے لہٰذا سجدہ کی ذمہ داری رکوع کی ادائیگی سے ساقط ہوجاتی ہے جیسے نماز کے لئے طہارت کا فریضہ اس طہارت سے ساقط ہوجاتا ہے جو غیر نماز کے لئے وقوع پذیر ہو اسی طرح نماز جمعہ کے لئے سعی' عیادت مریض کے لئے سعی سے ساقط ہوجاتی ہے۔ اور اس امر کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما جب نماز میں آیۃ سورۃ النجم اور سورہ علق کی آیۃ سجدہ تلاوت کرتے تو رکوع کرتے۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے سورۃ کے آخر میں واقع سجدہ کی بابت دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا چاہو تو رکوع کرلو اور چاہو تو سجدہ کرلو پھر اس صورت میں اس کے بعد سورۃ پڑھو۔ جبکہ نماز سے باہر رکوع کا معاملہ اس سے مختلف ہے کہ وہ عبادت نہیں ہے۔ اسی طرح نماز کے سجدہ کا معاملہ بھی مختلف ہے کہ رکوع اور سجدہ ایک دوسرے کے قائم مقام نہیں ہوسکتے کیونکہ یہ دونوں بذات خود مقصود ہیں اور یہ چیز قرآن حکیم کی اس آیت سے ثابت ہے۔

یاأیھا الذین منوا ارکعو واسجدوا واعبدوا ربکم (۱۱۴)

لہٰذا یہ (رکوع سجدہ) ایک دوسرے کے ذریعہ ادا نہیں ہوسکتے

یہ فقہا یہ قرار دیتے ہیں کہ قیاس کا مخفی اثر (رکوع کے ذریعہ مقصد کا حصول) باوجود ظاہری فساد (حقیقت پر عمل کے امکان کے باوجود مجاز پر عمل) کے زیادہ قوی ہے بنسبت استحسان کے ظاہری اثر (حقیقت پر عمل) کے کہ اس میں باطنی فاسد (غیر مقصود کو مقصود کے مساوی قرار دینا) ہے

اس امر سے اتفاق کے باوجود کہ قیاس جلی کی دلیل اگر قوی ہو تو اسے قیاس خفی پر ترجیح حاصل ہوگی یہ حقیقت ہے کہ مذکورہ مثال میں قیاس جلی اور قیاس خفی کے تقاضوں کا ایک دوسرے سے تبادلہ کرلیا گیا ہے (۱۱۵)

قیاس جلی کا تقاضہ یہ ہے کہ سجدہ تلاوت رکوع سے ادا نہ ہو جیسا کہ سجدہ صلاۃ رکوع سے ادا نہیں ہوتا اور نماز سے باہر سجدہ تلاوت رکوع سے ادا نہیں ہوتا۔ اور قیاس خفی کی رو سے حقیقت یہ ہے کہ سجدہ تلاوت بذات خود مقصود نیکی نہیں ہے اور اس سے مقصود تواضع، اطاعت گزاروں سے موافقت اور متکبرین کی مخالفت ہے اور یہ مقصد رکوع سے بھی حاصل ہوجاتا ہے اور پھر قرآن حکیم میں ایک مقام پر اظہار تعظیم کے حوالہ سے سجدہ کو رکوع سے تعبیر کیا گیا ہے ارشاد خدوندی وخر راکعا واناب (۱۱۶)

کہ حضرت داؤد علیہ السلام سجدہ میں گر پڑے اور اللہ کی طرف متوجہ ہوگئے جبکہ سجدہ صلاۃ رکوع کی طرح بذات خود مقصود ہے اسی لئے کئی مقامات پر وارکعوا واسجدوا کا حکم وارد ہوا ہے جبکہ نماز سے باہر رکوع عبادت کی حیثیت سے مشروع نہیں ہے۔ زیر بحث مسئلہ (یعنی قیاس ظاہر) میں علامہ ابن ہمام نے سجدہ تلاوت کو رکوع کی صورت میں اداء کرنے کو قیاسی مسئلے قرار دینے پر اعتراض کرتے ہوئے آخر میں واضح کیا ہے

وحینئذ وجب کون الحکم الواقع من تأدیھا بالرکوع حکم الاستحسان لا کونہ مماقدم فیہ القیاس علیہ (۱۱۷)

(۲) مسئلہ رہن

ایک ہی چیز کے بارے میں دو آدمیوں میں سے ہر ایک یہ دعوی کردے کہ یہ چیز اس کے مالک نے اپنے متعین قرض کے بدلہ میں اس کے پاس رہن رکھی تھی اور میں نے اس پر قبضہ کرلیا تھا اور پھر اس نے عاریہ لے لی اور ان میں سے ہر ایک نے اس پر گواہ بھی پیش کردئے تو اس صورت میں دونوں کی پیش کردہ شہادتیں کالعدم ہوجائیں گی اس کو قیاس کا تقاضہ قرار دیا گیا جبکہ استحسان کا تقاضہ یہ بتایا گیا ہے کہ وہ چیز

دونوں کے پاس رہن ہو اور تاریخ نہ معلوم ہونے کے سبب یہ قرار دیا جائے گا کہ دونوں نے وہ چیز اکٹھی رہن رکھی تھی جیسے مشترکہ مال کے غرق یا مشترکہ عمارت کے منہدم ہونے کی صورت میں مختلف حصوں کے غرق یا منہدم ہونے کی تاریخ سے لاعلمی کے سبب ان کو مجموعی طور پر غرق یا منہدم سمجھا جاتا ہے اور یہ معاملہ اسی طرح کا ہے جیسے ایک چیز کے بارے میں دو آدمی خریدنے کا دعوی کریں اور گواہ بھی پیش کردیں تو وہ چیز مشترکہ طور پر خریدی گئی قرار دی جاتی ہے۔

قیاس کی دلیل یہ ہے کہ گواہوں کی گواہی تسلیم کرنے کی تین صورتیں ہیں (۱) ہر شخص کے لئے اس چیز کے مکمل رہن ہونے کا فیصلہ کردیا جائے مگر یہ محال ہے (۲) کسی ایک کے لئے اس چیز کے رہن ہونے کا فیصلہ کر دیا جائے لیکن اس میں کسی کو دوسرے پر ترجیح دینے کی کوئی وجہ نہیں (۳) ہر ایک کے لئے نصف حصہ رہن کرنے کا فیصلہ کر دیا جائے اور یہ اس لئے درست نہیں کہ اس سے اس چیز میں دونوں کے حصہ کا پھیلاؤ لازم آئے گا اور یہ چیز رہن کے درست ہونے میں مانع ہے لہٰذا یہی صورت رہ جاتی ہے کہ دونوں مدعیوں کی گواہیاں غیر معتبر قرار دیدی جائیں۔ جبکہ دو آدمیوں کی طرف سے ایک چیز کو تیسرے شخص کے پاس رہن رکھنے کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ وہاں عقد ایک ہے اس لئے وہاں ممکن ہے کہ محل ایک ہونے کی بنا پر عقد کا تقاضہ ثابت کر دیا جائے اسی طرح خریدنے کا دعوی بھی اس سے مختلف ہے کہ ہم نے اس کو یوں قرار نہیں دیا کہ دونوں نے اس چیز کو اکٹھا خریدا اس لئے کہ اگر ایسا قرار دیا جائے تو دونوں کے لئے خیار ثابت نہیں ہوگا جیسے کوئی شخص ان سے ایک عقد کے تحت کوئی چیز خریدے تو وہاں دونوں میں سے ہر ایک کے لئے بحیثیت بائع مستقل اختیار نہیں ہوتا۔ عام فقہاء کہتے ہیں کہ ہم نے یہاں قیاس کی باطنی اثر کی قوت کے سبب اس پر عمل کیا ہے اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ عقد کا دعویدار ہے اور اپنے گواہوں کے ذریعہ اس چیز کے اپنے پاس اس طور پر محبوس ہونے کو ثابت کر رہا ہے کہ اس کے ذریعے اس کے مکمل قرض کی واپسی ہو جبکہ اس فیصلہ سے (استحسان کے تحت) ایک عقد اور چیز کا اس طرح محبوس ہونا ثابت ہو رہا ہے کہ وہ اس کے قرض کے نصف حصہ کی ادائیگی کا ذریعہ ثابت ہو اس طرح فیصلہ دلیل (گواہی) کے برعکس ہو جائے گا۔

حقیقت یہ ہے کہ یہاں استحسان وہی ہے جس کو قیاس قرار دیا جارہا ہے اور عقد رہن سے مقصود ہی اس چیز کا مکمل طور پر قرضخواہ کے پاس محبوس ہونا ہوتا ہے اور اس کی تقسیم اس مقصد کے منافی ہے چنانچہ ایک دوسرے مسئلے میں صاحب ہدایہ نے اسی کو وجہ الاستحسان قرار دیا ہے

وجه الاستحسان ان العقد لا یراد کذاته وانما یراد لحکمه وحکمه فی حالة الحیاة الجس والشیوع یضره (۱۱۸)

(۳) مسئلہ عقد سلم

عقد سلم کے فریقین (مسلم الیہ اور رب السلم) کے مابین مسلم فیہ کے ناپ میں اختلاف ہوگیا تو ازروئے قیاس دونوں اپنے اپنے موقف پر حلف اٹھائیں گے اور اس کو ترجیح دی گئی ہے۔ استحسان کی رو سے مسلم الیہ کی بات معتبر ہوگی اور اس کی وجہ یہ ہے مسلم فیہ مبیع (فروخت شدہ چیز) کی حیثیت رکھتی ہے اور اس کے ناپ میں اختلاف' بنیادی اختلاف نہیں بلکہ طول اور وسعت کے حوالہ سے اس کی صفت میں اختلاف ہے اور اس قسم کا اختلاف فریقین کی جانب سے قسم اٹھانے کا باعث نہیں ہوتا جیسے کہ مبیع (فروخت شدہ چیز) کے ناپ میں اختلاف کی صورت میں مشتری کی بات معتبر ہوتی ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ فریقین عقد سلم سے حاصل شدہ چیز کے بارے میں اختلاف کر رہے ہیں اور یہ چیز باھمی حلف کا باعث ہے اس لئے کہ عقد سلم تو بیان کردہ اوصاف کی بنیاد پر وجود میں آتا ہے اس میں کسی مخصوص چیز کی طرف اشارہ نہیں ہوتا اس میں ۵x۷ کے ناپ سے بیان کردہ چیز ۶x۴ کے ناپ سے بیان کردہ چیز سے مختلف ہوتی ہے اس سے یہ چیز واضح ہوتی ہے کہ یہاں اختلاف عقد سے حاصل شدہ اصل چیز کے بارے میں اختلاف ہے۔ اور یہ چیز فریقین سے حلف لینے کا سبب ہے اس بنا پر کہا گیا ہے کہ اس میں قیاس کا اثر گو مخفی ہے لیکن قوی ہے کہ عقد سلم کی حقیقت کو پیش نظر رکھا گیا۔

در حقیقت اس مثال میں جب قیاس کا اثر مخفی ہے اور راجح ہے تو اسے استحسان قرار دینے کی بجائے قیاس مرجوح جو کہ جلی بھی ہے کو استحسان قرار دیا گیا ہے جو کہ کسی طور درست نہیں۔

(۴) مسئلہ تکرار آیت سجدہ

کسی شخص نے ایک رکعت میں آیت سجدہ تلاوت کی اور سجدہ کیا۔ پھر اس نے اسی آیت کو دوسری رکعت میں دھرایا تو استحسان کی رو سے اس پر دوسرا سجدہ لازم ہوگیا یہ امام محمد کا قول ہے جبکہ قیاس کی رو سے اس پر سجدہ لازم نہیں ہوگا اور یہ امام ابو یوسف کا دوسرا قول ہے۔ اس مثال میں ظاہری تقاضہ یہ ہے کہ چونکہ اس نے آیت کی دوبارہ تلاوت کی ہے اسلئے اس پر سجدہ لازم ہے لیکن جب اس پر غور کیا جائے

کہ ایک مجلس میں آیت سجدہ کو ایک سے زائد بار دھرانے سے ایک سجدہ لازم ہوتا ہے اور نماز اپنے تمام افعال کے ساتھ ایک وحدت ہے تو دوبارہ سجدہ لازم نہیں ہونا چاہیے اگر یہ قیاس قوی ہے تو اس کے مقابل قیاس کو استحسان کا عنوان دینا بہرحال محل نظر ہے۔

(۵) مہرمثل کے بدلہ میں رہن

کسی شخص نے مہرمثل کے بدلہ میں کوئی چیز رہن رکھی اور پھر بیوی کو قبل از رخصتی طلاق دیدی تو رہن شدہ چیز متعہ (کپڑوں کے جوڑے) کے بدلہ میں رہن نہیں ہوگی یہ قیاس کا تقاضہ ہے اور امام ابو یوسف کا قول ہے اور ان کے نزدیک اس چیز کے ضائع ہونے کی صورت میں وہ چیز متعہ میں شمار نہیں ہوگی اور مطلقہ متعہ کا مطالبہ کرسکتی ہے۔ استحسان کی رو سے وہ چیز متعہ کے بدلہ میں بھی رہن ہوگی یہ امام محمد کا قول ہے ان کے نزدیک اگر وہ چیز اس عورت کے پاس ضائع ہوگی تو وہ متعہ کے بدلہ میں اس کی مالک بن جائے گی۔ چونکہ عام طور پر متعہ مہرمثل کا قائم مقام ہوتا ہے اس لئے مذکورہ مثال میں ظاہری تقاضہ یہ ہے کہ مہرمثل میں عورت کی خاندانی حالت کا اعتبار ہوتا ہے جبکہ متعہ میں مرد کی معاشی حالت کو پیش نظر رکھا جاتا ہے اس لئے مہرمثل کا بالمقابل رہن' متعہ کے بدلہ میں شمار نہیں ہوگا۔ اور اگر یہ قیاس قوی ہے تو اس کے مقابل قیاس کو استحسان قرار دینے سے اتفاق نہیں کیا جاسکتا۔

(٦) غلام کا آزاد کو زخمی کرنا

کسی غلام نے آزاد شخص کو غلطی سے زخمی کر دیا تو زخم درست ہونے کے بعد غلام کے مولی نے زخمی ہونے والے شخص کو اختیار دیا' اس نے معاوضہ لینا پسند کیا بعد ازیں زخم ہرا ہو گیا تو از روئے استحسان اسے دوبارہ اختیار دیا جائے گا یہ امام محمد کا موقف ہے۔ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اسے دوبارہ اختیار نہ دیا جائے اور وہ صرف دیت کو ہی اختیار کرے گا' یہ امام ابو یوسف کا موقف ہے۔

اس مثال میں بظاہر تقاضہ یہی ہے کہ چونکہ اس نے تندرست ہونے کے بعد اختیار استعمال کیا تھا لہٰذا زخم ہرا ہونے کی صورت اس اسے دوبارہ اختیار استعمال کرنے کا حق ملنا چاہئے۔ لیکن جب اس امر پر غور کیا جائے کہ زخم کا سبب ایک ہے لہٰذا اس کے بارے میں مجروح کو اختیار بھی ایک بار حاصل ہوگا اور جب وہ اختیار ایک بار استعمال کرچکا تو اس پر ہی قائم رہے گا' دوبارہ اختیار دینا درست نہیں' اگر یہ قیاس قوی

ہے تو اس کے بالمقابل قیاس کو کسی صورت استحسان قرار نہیں دیا جانا چاہیے

(۷) زمین کا غصب

زمین غصب کرنے والا شخص ضامن نہیں ہو گا۔ یہ قیاس کا تقاضہ ہے اور امام ابو یوسف کا قول ہے استحسان کی رو سے وہ ضامن ہو گا اور یہ امام محمد کا موقف ہے۔

اس سلسلے میں عمومی ضابطہ یہی ہے کہ زمین غصب کرنے والا اسی طرح ضامن ہو گا جیسے وہ منقولہ املاک غصب کرے لیکن جب اس حقیقت پر غور کیا جائے کہ زمین چونکہ مستقل حیثیت رکھتی ہے اور اس کے ضیاع کا اندیشہ نہیں' اس لئے اس کا غصب منقولہ املاک کے غصب سے مختلف ہے کہ منقولہ اشیاء کے ضیاع کا اندیشہ ہوتا ہے تو اس صورت میں اس کے غصب پر ضمان کا حکم عائد نہیں ہوگا' تاہم فی زمانہ زمین کے غاصب پر ضمان نہ آنے کے موقف کو اپنانے سے سماج دشمن عناصر کو تقویت ملنے کا اندیشہ ہے اور جائز مالکان اراضی کو نقصان پہنچنے کا گمان غالب ہے لہٰذا ضمان کے قول کو اختیار کرنا موزوں ہو گا۔

(۸) بچہ جننے کی صورت میں طلاق

کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا' جب تو بچہ جنے گی تو تجھے طلاق اور وہ عورت کہتی ہے کہ میں نے بچہ جن دیا ہے اور شوہر اس کے دعوی کو جھٹلاتا ہے تو اس صورت میں اس عورت کی بات کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اس پر طلاق واقع نہیں ہو گی' یہ قیاس کا تقاضہ ہے۔

استحسان کی رو سے اس پر طلاق واقع ہو جائے گی جیسا کہ اس صورت میں طلاق واقع ہو جاتی ہے کہ کوئی شخص اپنی منکوحہ سے یہ کہے کہ جب تمہیں ماہواری آئے گی تو تمہیں طلاق' اور عورت ماہواری آنے کا دعوی کر دے لیکن شوہر اس کی تصدیق نہ کرے۔

قیاس کی رو سے دونوں معاملات مختلف ہیں کہ ماہواری کا معاملہ ایسا ہے کہ وہ عورت خود ہی بتا سکتی ہے جبکہ بچہ کی ولادت دیگر ذرائع جیسے دایا وغیرہ سے بھی معلوم ہو سکتی ہے۔ اس مثال میں قیاس مع الفارق پر استحسان کا اطلاق محل نظر ہے۔

(۹) زانی کے محصن ہونے کی گواہی

چار افراد نے کسی شخص کے بارے زنا کے ارتکاب کی گواہی دی اور دو آدمیوں نے اس کے محصن (شادی شدہ) ہونے کی گواہی دی' چنانچہ قاضی نے اسے رجم کرنے کا حکم دیدیا' پھر احصان کی گواہی دینے والوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا۔ اور ابھی وہ شخص عمل رجم کی وجہ سے مرا نہیں' بلکہ زخمی ہوا ہے تو ازروئے قیاس اس شخص پر سو دروں کی حد زنا قائم کی جائے گی۔ یہ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے۔ جبکہ استحسان کی رو سے اس سے حد معاف کر دی جائے گی' کیونکہ حد نافذ کرنے کی صورت میں بعض رجم اور حد جمع ہو جائیں گے' اس سے دروں کی حد میں غیر ضروری اضافہ لازم آئے گا۔

قیاس کی وجہ یہ ہے کہ بعض رجم سے جو کچھ سزا ہوئی ہے وہ گواہوں کی گواہی سے رجوع کے سبب بطور حکم شرعی کالعدم ہے' اور جرم ثابت ہے اس لئے اسکی مطلوبہ سزا نافذ ہو گی۔ لیکن اگر اس امر کو ملحوظ رکھا جائے کہ مجرم ایک سزا کا مستحق تھا اور اس سزا کا کچھ حصہ اسے مل گیا تو اس صورت میں اس پر دوسری مکمل سزا کا اجراء دو مختلف سزاؤں کے جمع کرنے کے مترادف ہے جو کہ درست نہیں اور گواہوں کی غلط گواہی کا خمیازہ اس شخص کو نہیں بھگتنا چاہئے۔ گویا استحسان کو قیاس پر ترجیح ہونی چاہئے۔

(۱۰) حد زنا کے نفاذ کے دوران گواہی

چار افراد نے کسی شخص کے بارے میں زنا کے مرتکب ہونے کی گواہی دی' اس کے مطابق قاضی نے سو درے نافذ کرنے کا حکم دیا' جو اس کو لگائے جانے لگے' اسی دوران دو افراد نے اس کے محصن (شادی شدہ) ہونے کی گواہی دی اور ابھی دروں کی سزا مکمل نہیں ہوئی' تو اس صورت میں اس شخص پر رجم کی سزا نافذ ہو گی' یہ قیاس کا تقاضہ ہے جس کو ترجیح دی گئی ہے اور یہ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے۔ استحسان کی رو سے اس پر رجم کی سزا نہیں آئے گی۔ دونوں کی وجوہ قبل ازیں مسئلہ میں ذکر ہو چکی ہیں۔

(۱۱) مستامن کی وکالت

کسی مستامن (دشمن ملک کا وہ باشندہ جو باقاعدہ اجازت لیکر دارالاسلام میں آئے) نے دوسرے مستامن کو اپنے اوپر دائر کسی مقدمہ میں وکیل مقرر کیا اور پھر دارالحرب چلا گیا تو ازروئے قیاس وکالت کالعدم ہو جائے گی' جبکہ استحسان کی رو سے وکالت برقرار ہے' یہاں بھی قیاس کو ترجیح دی گئی ہے لیکن اگر

مستامن بحیثیت مدعی کسی دوسرے مستامن کو وکیل بناتا ہے تو اس صورت میں ازروئے استحسان وہ معزول نہیں ہو گا۔

اور یہاں استحسان کو ترجیح دی گئی ہے جبکہ ازروئے قیاس وہ معزول ہو جائے گا۔ دراصل مستامن دارالحرب جانے کے بعد حربی کی حیثیت اختیار کر جاتا ہے اور اس پر دارالاسلام کا کوئی اختیار نہیں رہتا' لہذا مدعا علیہ کی حیثیت سے اس کے خلاف فیصلہ ہونے کی صورت میں اس سے فیصلہ کی تعمیل کرانے کی کوئی صورت نہیں وکیل کی طرف اگرچہ حقوق عائد ہوتے ہیں لیکن اسی صورت میں جب وہ یہ حقوق بعد ازیں موکل سے حاصل کر سکے جو کہ یہاں ممکن نہیں جبکہ مدعی کی حیثیت سے اس کے حق میں فیصلہ کی صورت میں وکیل اس کے مفاوات کا محافظ بن سکتا ہے اس سے اسلامی شریعت کی ایک امتیازی حیثیت واضح ہوتی ہے کہ وہ حربی کے دائر کردہ دعوی کی پیروی کا حق اس کے وکیل کو دیتی ہے جبکہ اس کے خلاف دعوی کی پیروی کو وہ جاری نہیں رکھتی اب اس صورت میں استحسان کا اطلاق کس پر ہونا چاہئے اہل نظر سے مخفی نہیں۔

(۱۲) معتوہ کے لئے خریداری

کسی شخص کا نیم پاگل بیٹا ہے اور اس نیم پاگل شخص کا کسی دوسرے آدمی کے باندی سے نکاح ہوا اور اس سے بیٹا پیدا ہوا بعد ازیں نیم پاگل شخص کے باپ نے وہ باندی اپنے اس معذور بیٹے کے لئے خریدلی تو یہ خریداری باپؐ کی اپنے لئے متصور ہو گی اور یہ قیاس ہے' جس کو راجح قرار دیا گیا ہے۔ استحسان کی رو سے وہ معتوہ (نیم پاگل) کی ہو گی۔

اس مثال کا پس منظر یہ ہے کہ معتوہ کے ولی کے طور پر اس کے باپ کو اس کی طرف سے تصرف کا حق ہے' لہذا اس حوالہ سے اس کی بیٹے کے لئے خریداری بیٹے کی ملکیت ہونی چاہئے لیکن چونکہ اس کی ولایت کا تعلق اس کی مصلحت سے ہے اور یہاں بیٹے کے لئے خریداری کی صورت میں وہ باندی اس کی مملوکہ ہو جائے گی لیکن بعد ازیں وہ اسے فروخت کرنے کا مجاز نہ ہو گا کہ وہ اس کے بیٹے کی ماں ہے' یوں اس کی رقم منجمد ہو کر رہ جائے گی جس سے اسے نقصان ہو گا اور یہ امر خلاف مصلحت ہے اور ولی کو خلاف مصلحت تصرف کا حق نہیں۔ یہاں بھی قیاس قوی کے مقابلہ میں استحسان کے لفظ کا استعمال محل بحث ہے۔

(۱۳) غلام یا باندی کو بیٹی' بیٹا کہنا

کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے یا باندی سے کہا کہ یہ میری بیٹی ہے تو وہ آزاد ہو جائیں گے۔ یہی قیاس کا تقاضہ ہے جسے ترجیح دی گئی ہے۔ استحسان کی رو سے وہ آزاد نہیں ہوں گے۔

اس مثال میں ظاہری تقاضہ تو یہ ہے کہ اس شخص نے خلاف حقیقت بات کی ہے اس لئے اس کی بات مہمل اور فضول شمار ہو گی' لیکن چونکہ اس قسم کا جملہ اپنے اندر یہ مفہوم بھی رکھتا ہے کہ جس طرح اولاد باپ کی غلام نہیں ہوتی اسی طرح تم بھی آزاد ہو' اور کسی صاحب عقل شخص کی بات کو بامعنی بنانا زیادہ بہتر ہے اس لئے اس امر کو قیاس قوی قرار دیکر اس کے بالمقابل قیاس کو استحسان قرار دینا کچھ زیادہ وزن نہیں رکھتا۔

(۱۴) کنویں میں کئی افراد کا گرنا

راستے میں کھودے گئے کنویں میں ایک شخص گرنے لگا تو اس نے دوسرے آدمی کو پکڑا اور اس نے تیسرے کو یہاں تک کہ سب کے سب اس میں گر کر مر گئے۔ پھر انہیں کنویں میں ایک دوسرے پر گرا ہوا پایا گیا تو کنواں کھودنے والا' پہلے شخص کی دیت کا ضامن ہو گا اور پہلے گرنے والا دوسرے کی اور دوسرا تیسرے کی علی ہذا القیاس دیت کا ضامن ہو گا یہ قیاس ہے جس کو ترجیح دی گئی ہے اور یہ امام محمد کا قول ہے استحسان کا تقاضہ اس سے مختلف ہے اور یہ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ پہلے شخص کی دیت کے تین حصے کئے جائیں گے ایک تہائی کنواں کھودنے والے کے ذمہ ہو گا اور ایک تہائی درمیانہ شخص پر آئے گا اور ایک تہائی معاف ہو گا' دوسرے شخص کی دیت کے دو حصے کئے جائیں گے' نصف پہلے شخص پر اور نصف معاف ہو گی۔ تیسرے شخص کی پوری دیت دوسرے شخص پر آئے گی۔ دونوں اقوال میں دیت ان کے عاقلہ پر دینا لازم ہو گی۔

اس مثال میں ہر مرنے والے کی دیت اس پر عائد کی گئی جو اس کی موت کا سبب بنا' اس کے بالمقابل قیاس کو استحسان قرار دینا محل نظر ہے۔

الغرض جنّ فقہی مسائل میں استحسان کو مرجوح قرار دیا گیا ہے ان میں اول قیاس مرجوح کو استحسان قرار دینا درست نہیں دوم کئی مسائل میں قیاس جلی کو استحسان کی جگہ ذکر کیا گیا ہے۔ حالانکہ اسے قیاس خفی قرار دینا زیادہ قرین فہم ہے

یہاں مناسب ہو گا کہ قیاس اور استحسان کا مختلف مفاہیم کے حوالہ سے موازنہ پیش کیا جائے۔

قیاس اور استحسان کا باہمی موازنہ

قیاس کا اطلاق دو معانی پر ہوتا ہے۔

(۱) قیاس بمعنی الاعم کہ حکم کی علت میں فرع کا اصل کے مساوی ہونا۔ اس میں معنی کے خفاء و ظہور کے اعتبار سے قیاس جلی و خفی دونوں شامل ہیں

(۲) قیاس بمعنی الاخص یعنی قیاس جلی، جس کو استحسان کے بالمقابل ذکر کیا جاتا ہے۔

اسی طرح استحسان کا اطلاق دو معانی پر ہوتا ہے۔

(۱) استحسان بمعنی الاعم کہ دلیل قوی کیوجہ سے قیاس کو ترک کر دیا جائے۔

(۲) استحسان بمعنی الاخص کہ قیاس خفی کے مفہوم میں استعمال کیا جائے۔

اس حوالہ سے درج ذیل نسبتیں قائم ہوتی ہیں۔

(I) قیاس بمعنی الاعم اور استحسان بمعنی الاخص میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔

(۱) قیاس جلی کی صورت میں قیاس ہے مگر استحسان نہیں۔

(۲) قیاس خفی کی صورت میں قیاس اور استحسان دونوں ہیں جب وہ قیاس جلی کے مقابلہ میں ہو۔

(اس سلسلے میں مثالیں اسی باب کی فصل پنجم میں ملاحظہ ہوں۔)

(II) قیاس بمعنی الاخص اور استحسان بمعنی الاخص میں تباین کی نسبت ہے کہ قیاس جلی اور قیاس خفی یکجا نہیں ہو سکتے۔

(III) استحسان بمعنی الاعم اور استحسان بمعنی الاخص میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔

(۱) قیاس خفی کی صورت میں استحسان بمعنی الاعم اور بمعنی الاخص دونوں ہیں۔

(۲) استحسان بالاثر یا بالضرورۃ وغیرہ کی صورت میں استحسان بمعنی الاعم ہے استحسان بمعنی الاخص نہیں کہ اس کا اطلاق قیاس خفی پر ہوتا ہے۔

(IV) قیاس بمعنی الاعم اور قیاس بمعنی الاخص میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔

(۱) قیاس جلی کی صورت میں قیاس بمعنی الاعم اور قیاس بمعنی الاخص دونوں ہیں۔

(۲) قیاس جلی کی صورت میں قیاس بمعنی الاعم ہے اور قیاس بمعنی الاخص نہیں ہے۔

(V) قیاس بمعنی الاعم اور استحسان بمعنی الاعم کے مابین نسبت عموم وخصوص من وجہ ہے۔

(۱) قیاس خفی کی صورت میں قیاس بمعنی الاعم اور استحسان بمعنی الاعم دونوں ہیں۔

(۲) قیاس جلی کی صورت میں قیاس بمعنی الاعم ہے مگر استحسان بمعنی الاعم نہیں ہے۔

(۳) استحسان بالاثر یا بالاجماع یا بالضرورۃ وغیرہ کی صورت میں استحسان بمعنی الاعم ہے قیاس بمعنی الاعم نہیں ہے۔

(VI) استحسان بمعنی الاعم اور قیاس بمعنی الاخص میں نسبت تباین ہے کہ قیاس جلی اور استحسان یکجا نہیں ہو سکتے۔

استحسان بالقیاس اور فقہی مسائل

اس امر کی وضاحت کے بعد کہ استحسان بالقیاس' درحقیقت قیاس خفی کو معنوی قوت کی بنا پر قیاس ظاہر پر ترجیح دینے کا نام ہے' حتی کہ بعض متاخرین کے ہاں استحسان اور قیاس خفی ہم معنی استعمال ہوتے ہیں' مناسب ہوگا کہ ان فقہی مسائل کی نشاندہی کی جائے جو اس استحسان پر مبنی ہیں۔ اور ان مسائل میں قیاس جلی اور قیاس خفی کے تقاضوں کا تقابلی مطالعہ کیا جائے۔

استحسان بالقیاس سے ثابت شدہ احکام

(۱) شکاری پرندوں کا جھوٹا کراہت کے ساتھ پاک ہے۔

(۲) پاک مائع چیز سے نجس چیز' پاک کی جاسکتی ہے۔

(۳) قیام کی حالت میں آغاز کردہ نوافل کو بیٹھ کر مکمل کیا جاسکتا ہے۔

(۴) کسی رکن میں مقتدی' امام سے پہلے چلا جائے اور بعد میں امام شریک ہو جائے تو نماز کراہت کے ساتھ ہو جائے گی۔

(۵) چار رکعت کی نماز میں پانچویں رکعت کے اضافہ کرنے والے کو سجدہ سہو کرنا چاہیے۔

(۶) آنکھوں اور بھوؤں کے اشارے سے نماز اداء کرنا درست نہیں۔

(۷) سفر میں قضا ہونے والی نماز' حضر میں قصر ہی ادا کی جائے گی۔

(۸) نماز جنازہ' سواری کی حالت میں درست نہیں۔

(۹) زکوۃ کی ادائیگی کی نیت کے بغیر تمام مال صدقہ کرنے سے زکوۃ اداء ہو جائے گی۔

(۱۰) نابالغ اولاد کا صدقہ فطران کے اپنے مال میں سے اداء کیا جاسکتا ہے۔

(۱۱) روزہ شروع کرنے کے باجود تاخیر سے کی گئی نیت معتبر ہے۔

(۱۲) بادل نہ ہونے کے باوجود رویت ہلال کے بارے میں بیرون شہر سے آنے والے ثقہ شخص کی گواہی معتبر ہوگی۔

(۱۳) پیٹ اور سر کے زخم میں مرطوب دواء کے استعمال سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔

(۱۴) متوفی شخص کی قضا شدہ نمازوں کا فدیہ ادا کرنا درست ہے۔

(۱۵) ۱۳ ذی الحجہ کو زوال آفتاب سے قبل رمی جمار بلا کراہت درست ہے۔

(۱۶) حج تمتع میں اپنے سے پہلے اونٹ بھیجنے کے بعد جب حاجی اپنے سفرِ حج کا آغاز کرے گا تو وہ حالت احرام میں متصور ہوگا۔

(۱۷) حالت احرام میں شترمرغ کا انڈا توڑنے سے اس سے مرا ہوا بچہ نکلا تو اس صورت میں انڈے اور بچے دونوں کا تاوان لازم ہوگا۔

(۱۹) دو افراد کی طرف سے حج بدل کا احرام باندھنے والا اگر افعال حج شروع کرنے سے پہلے کسی ایک کی طرف سے حج کی ادائیگی کی نیت کرلے تو اس کی طرف سے حج بدل ہو جائے گا۔

(۲۰) نکاح کیلئے مقرر کردہ وکیل کا اپنی موکلہ سے نکاح کرنا درست ہے۔

(۲۱) بیوی کی طرف سے نقد رقم بطور مہر وصول کئے بغیر ہبہ کرنے کے بعد قبل از رخصتی طلاق کی صورت میں شوہر نصف مہر کی واپسی کیلئے رجوع نہیں کر سکتا۔

(۲۲) بیوی کی طرف سے سامان بطور مہر ہبہ کرنے کے بعد قبل از رخصتی طلاق کی صورت میں شوہر نصف مہر کی واپسی کیلئے رجوع نہیں کر سکتا۔

(۲۳) نکاح فاسد میں عورت مہر مثل کی حقدار ہوگی لیکن وہ مہر مسمی سے کسی صورت زائد نہیں ہوگا۔

(۲۴) انت طالق طلاقا جیسے الفاظ میں مرد کی دو طلاق کی نیت معتبر نہیں ہوگی۔

(۲۵) ایسی شرط پر طلاق جس کے وقوع پذیر ہونے کا علم صرف عورت کی طرف سے ہو سکتا ہو' کی بابت عورت کی بات معتبر ہوگی۔

(۲۶) مطلقہ عورت کی عدت' تیسری ماہواری کے دس دن سے کم ایام میں ختم ہونے کے صورت میں محض تیمم کرنے سے پوری نہیں ہوگی۔

(۲۷) مطلقہ عورت کی عدت کی آخری ماہواری دس دن سے کم ایام میں ختم ہونے کے بعد کئے جانے والے غسل میں ایک عضو یا اس سے زائد حصہ خشک رہنے سے عدت ختم نہیں ہوگی۔

(۲۸) گھر میں موجود شخص کی جانب سے گھر میں داخل نہ ہونے کی قسم کا آغاز گھر سے نکلنے کے بعد ہوگا۔

(۲۹) ایک کمرہ میں جرم زنا کے وقوعہ پر متفق گواہوں کے بیانات میں مکانی اختلاف سے گواہی متاثر نہیں ہوگی۔

(۳۰) حداد کی طرف سے دائیں ہاتھ کی جگہ چور کا بایاں ہاتھ کاٹنے پر اس سے تاوان نہیں لیا جائیگا۔

(۳۱) قطع ید کے فیصلے کے بعد مالک کی طرف سے چور کو مال مسروق ہبہ کر دینے یا فروخت سے قطع ید کی سزا نافذ نہیں ہوگی۔

(۳۲) حد نافذ ہونے سے قبل مال مسروق کی قیمت 'نصاب سے کم ہونے کی صورت میں قطع ید کی سزا نافذ نہیں ہوگی۔

(۳۳) شرکت صنائع میں کام مساوی ہونے باوجود نفع میں کمی بیشی ہو سکتی ہے۔

(۳۴) شرکت صنائع میں ہر فریق' دوسرے فریق کے قبول کردہ کام کا پابند ہے۔

(۳۵) مشترک دین کی صورت میں ایک دائن کا اپنا حصہ وصول کرنے کے بعد ضائع ہونے سے دوسرے دائن کا حصہ متاثر نہیں ہوگا۔

(۳۶) وقف میں' سیرابی' نکاسی آب' اور گزرنے کے حقوق از خود شامل ہو جاتے ہیں۔

(۳۷) خیار شرط کو تین دن سے زائد مدت کے لئے مقرر کرنے کے بعد تین دن کے اندر ختم کرنے کی صورت میں عقد فاسد نہیں ہوگا۔

(۳۸) کھانے اور پہننے کے لئے خریدی ہوئی اشیاء استعمال کرنے کے بعد ان کی خامی سے آگاہ ہونے کی صورت میں نقصان کی تلافی کے لئے رجوع نہیں کیا جاسکتا۔

(۳۹) ایک سودے میں دو اشیاء خرید کر اپنی تحویل میں لینے کے بعد ان میں سے ایک میں عیب ظاہر ہونے کے بعد صرف اسی کو واپس کیا جاسکتا ہے۔

(۴۰) بیع فاسد میں بائع کی خاموش اجازت سے قبضہ معتبر ہے۔

(۴۱) "میرا مال مسکینوں میں صدقہ ہے" سے مقصود وہ مال ہے جس پر زکواۃ عائد ہوتی ہے۔

(۴۲) وصی بننے کے مدعی شخص کے لئے دو ورثاء کی گواہی قابل قبول ہوگی۔

(۴۳) مہر کی رقم میں دو گواہوں کی متضاد گواہی سے عقد نکاح متاثر نہیں ہوگا اور کم رقم کو مہر تصور کیا جائے گا۔

(۴۴) مقررہ رقم میں دو اشیاء کی خریداری کی وکالت میں ان دو اشیاء کو متفاوت نرخوں پر خریدنا درست ہے۔

(۴۵) کسی چیز کے فروخت کرنے کی وکالت میں اس چیز کو باہمی نزاع سے قبل اجزاء میں فروخت کرنا

درست ہے۔

(۴۶) قابض کی طرف سے خریداری پر گواہ پیش کرنے کی صورت میں غائب مالک کی طرف سے مقررہ کردہ وکیل برائے قبضہ کو وہ چیز حوالہ نہیں کیا جائے گی۔

(۴۷) وکیل خصومت کا اپنے موکل کے خلاف دعویٰ تسلیم کرنا درست ہے۔

(۴۸) وودیع کو ودیعہ قبضہ میں لینے کے سلسلے میں کسی کی وکالت کا اقرار کرنے کے باوجود ودیعہ اس کے حوالہ کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

(۴۹) موکل کی طرف سے دی گئی رقم کی بجائے وکیل کا اپنی طرف سے خرچ کرنا' وصول کردہ رقم کے بدلہ میں شمار ہوگا۔

(۵۰) فروخت شدہ مال کے مشتری کے قبضہ میں جانے سے قبل ثمن میں اختلاف کی صورت میں فریقین حلف اٹھائیں گے۔

(۵۱) مالک کی جانب سے اپنی چیز چرائے جانے کے دعویٰ کے بعد قابض شخص کے اسے بطور امانت رکھنے کے مصدقہ دعویٰ کے باوجود نزاع ختم نہیں ہوگا۔

(۵۲) ایک چیز پر ایک شخص کی جانب سے رہن کے دعویٰ کو دوسرے شخص کے بلا عوض ہبہ کے دعویٰ پر ترجیح دی جائے گی۔

(۵۳) اجارہ اور اعارہ میں اقرار کرنے والے کی بات معتبر ہوگی۔

(۵۴) بیمار شخص کا غیر وارث کے لئے تمام مال کا اقرار کرنا درست ہے۔

(۵۵) مضارب کی طرف سے مضاربتہ کا مال بطور بضاعتہ کے رب المال کے حوالہ کرنا درست ہے۔

(۵۶) مضارب کے پاس موجود رقم کی نوعیت پر اختلاف کی صورت میں مضارب کا دعویٰ معتبر ہوگا۔

(۵۷) واہب کے کہے بغیر موہوب لہ کا چیز پر قبضہ کرنا قابل اعتبار ہے۔

(۵۸) مالدار پر صدقہ کی صورت میں رجوع کی گنجائش نہیں۔

(۵۹) کسی شخص نے کاشت کے تذکرے کے بغیر زمین کرائے پر لیکر کاشت کر لی اور کرایہ کی مدت گزر گئی تو عقد درست متصور ہوگا۔

(۶۰) جانور پر لادی جانے والی اشیاء کا تذکرہ کئے بغیر اسے اجرت پر لیکر معمول کے مطابق بوجھ لادنے سے مقررہ اجرت ہی لازم ہوگی۔

(۶۱) قرض ایک کرنسی میں لیا گیا ہو اور مقروض کے پاس رقم دوسری کرنسی میں ہو تو قاضی اس کو' قرض کی کرنسی کے بدلہ میں فروخت کر سکتا ہے۔

(۶۲) زمین کے خریدار کی طرف سے زمین کاشت کرنے میں وہ زمین شفعہ کرنے والے پاس آگئی تو کھیتی پکنے تک رہے گی اور اس عرصہ کا کرایہ شفیع کو ادا کیا جائے گا۔

(۶۳) پھل دار درختوں والی زمین پر شفعہ کی صورت میں شفیع' زمین پھلوں سمیت لے گا۔

(۶۴) ایک کرنسی کے بدلہ میں زمین فروخت ہونے کی اطلاع پر شفعہ سے دستبرداری کے بعد اتنی ہی مالیت میں دوسری کرنسی کے بدلہ میں زمین فروخت ہونے کی اطلاع پر حق شفعہ دوبارہ حاصل نہیں ہوگا۔

(۶۵) مدت کے تعین کے بغیر بھی مساقاۃ کا عقد درست ہے۔

(۶۶) عید گاہ میں نماز عید کی ادائیگی سے قبل قربانی کرنا درست ہے بشرطیکہ شہر کی مساجد میں نماز عید ادا کی جا چکی ہو۔

(۶۷) قربانی کی کھال سے گھر کے مستقل استعمال کی چیز خریدنا درست ہے۔

(۶۸) مالک کی دلالتہ اجازت سے کام کرنے والے شخص پر نقصان کی صورت میں تاوان عائد نہیں ہوتا۔

(۶۹) ملکیت زمین کے بغیر بھی حق شرب کا دعوی درست ہے۔

(۷۰) رہن یا کفالتہ کی شرط پر کسی چیز کو فروخت کرنا درست ہے۔

(۷۱) راہن کے انتقال کے بعد مرہون پر دو آدمیوں کے دعوی کی صورت میں آدھا آدھا حصہ دونوں کے پاس رہن ہوگا۔

(۷۲) دائن کی طرف سے دین معاف کرنے کے بعد اس کے پاس رہن شدہ چیز ضائع ہو جائے تو وہ ضامن نہیں ہوگا۔

(۷۳) قاتل مستامن کو مقتول مستامن کے بدلہ میں قصاصاً" قتل نہیں کیا جائے گا۔

(۷۴) وصی اپنے زیر نگرانی فرد کے جسمانی نقصان کا قصاص لینے کا حقدار ہے۔

(۷۵) زخمی شخص کا اپنے عضو تلف کرنے پر معاف کرنے کے بعد اسی سبب سے انتقال ہو گیا تو اس کی دیت مجرم پر لازم ہوگی۔

(۷۶) کسی عورت نے کسی مرد کا ہاتھ وغیرہ تلف کر کے اس کے بدلہ میں اس سے نکاح کر لیا اور اس کا اسی سبب انتقال ہو گیا تو اس پر دیت آئے گی اور وہ مہر مثل کی حقدار ہوگی۔

(۷۷) مقتول کے ولی نے قاتل کا ہاتھ کاٹ ڈالا اور پھر قتل معاف کر دیا تو اس پر ہاتھ کاٹنے کی دیت آئے گی۔

(۷۸) گواہوں نے قاتل کے قتل کی گواہی دی لیکن وہ آلہ قتل سے ناواقف ہیں تو اس صورت میں قاتل پر دیت آئے گی۔

(۷۹) کسی کے کہنے پر کوئی جائز کام کیا لیکن اس سے کوئی نقصان ظہور پذیر ہو گیا تو اس کے ذمہ داری کام کروانے والے پر ہوگی۔

(۸۰) آزاد بچہ غصب کئے جانے کے بعد کسی آفت سے مر گیا تو غاصب کے عاقلہ پر دیت آئے گی۔

(۸۱) وصیت کرنے والے شخص کے انتقال کے بعد وصیت قبول کرنے قبل موصی لہ کا انتقال ہو جائے تو وصیت کردہ مال، موصی لہ کے ورثاء کی ملکیت ہوگا۔

(۸۲) بغیر تعیین کے دین کے اقرار کی تصدیق کی صورت میں ایک تہائی مال میں سے ادا کیا جائے گا۔

(۸۳) دو بیٹوں کے مابین ترکہ کی تقسیم کے بعد انمیں سے ایک کی طرف سے تیسرے شخص کے لئے ایک تہائی مال کی وصیت کے اقرار کی صورت میں اقرار کنندہ اسے اپنے حصہ کا ایک تہائی دے گا۔

(۸۴) بالغ شخص غائب ہو تو اس کے قرضوں وغیرہ کی ادائیگی کے لئے اس کا وصی منقولہ ملکیت فروخت کر سکتا ہے۔

(۸۵) جنابت کی حالت میں قرآن پاک کی کمپوزنگ، قرآن کے احترام کے منافی ہے۔

(۸۶) ہوائی جہاز پر نماز کی ادائیگی درست ہے۔

(۸۷) جانوروں کو زخمی کرنے والی بندوق سے کیا گیا شکار حلال ہے۔

فقہی مسائل میں قیاس اور استحسان کا تقابلی مطالعہ

استحسان بالقیاس الخفی پر مبنی احکام کی فہرست کے بعد فقہی مسائل میں قیاس اور استحسان کے متضاد تقاضوں کا تقابلی جائزہ پیش کیا جارہا ہے تاکہ قیاس ظاہر کے مقابلہ میں قیاس خفی کی عمیق معنویت کا اندازہ کیا جاسکے۔

اس سے اس حقیقت کی نشاندہی بھی مقصود ہے کہ استحسان کا ماخذ خواہش پرستی اور تلذذ پر مبنی نہیں بلکہ زیادہ گہری سوچ بچار پر مبنی دلیل ہے۔ اور فقہاء درپیش مسائل میں سطحی انداز استدلال پر اکتفاء کرنے کی بجائے معاملات کی تہہ تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں۔

۱۔ شکاری پرندوں کا جھوٹا کراہت کے ساتھ پاک ہے

گدھ، باز اور چیل جیسے شکاری پرندوں کا جھوٹا کراہت کے ساتھ طاہر ہے۔ جبکہ قیاس ظاہر کا تقاضہ یہ ہے کہ ان کا جھوٹا نجس اور ناپاک ہونا چاہیے کیونکہ لعاب گوشت سے پیدا ہوتا ہے اور ان کا گوشت نجس ہے جیسے شیر، چیتے اور بھیڑیے جیسے درندوں کا جھوٹا نجس ہے کیونکہ ان کا گوشت نجس ہے اور اسی بنا پر حرام ہے۔ کیونکہ حرمت یا تو اس وجہ سے ہوتی ہے کہ چیز میں غذاء بننے کی صلاحیت نہیں جیسے مٹی اور مکھی وغیرہ کیونکہ کسی بھی چیز کے کھانے کی اجازت اسی بنا پر ہوتی ہے کہ وہ غذا بن سکتی ہے ورنہ وہ بیکار ہے۔ یا اس وجہ سے کہ طبعاً" اس میں گھن ہے جیسے مینڈک اور چھپکلی وغیرہ یا اس وجہ سے کہ وہ لائق احترام ہے جیسے انسان اور یا اس وجہ سے کہ وہ نجس ہے کیونکہ اللہ تعالی نے ہر اس چیز کو حرام قرار دیا جو بذات خود ناپاک ہے یا کسی چیز کے ساتھ ملنے کیوجہ سے ناپاک ہے جیسے شراب، خنزیر اور ناپاک کھانا۔

تو درندوں کا کوئی احترام نہیں، پھر وہ غذاء بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ نیز انسانی طبیعت کو ان سے گھن نہیں آتی کہ وہ حرمت سے قبل کھائے جاتے رہے ہیں، تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ان کی حرمت نجاست کے باعث ہے۔ جبکہ اس میں حکمت یہ ہے کہ یہ درندے چیرنے پھاڑنے والے ہیں تو کہیں ان کی یہ عادت ان کے کھانے والے انسانوں میں منتقل نہ ہو جائے اس لئے شریعت نے انہیں حرام قرار دیا ہے۔

درندوں کے لئے طہارت حقیقی اور نجاست حقیقی کے مابین حکم ہے اور وہ نجاست مجاورہ (یعنی بوجہ

حرمت) ہے اور وہ اس طرح کہ درندوں کے جسم میں وہ حصہ بھی ہے جو کھایا نہیں جاتا لیکن وہ پاک ہے جیسے کھال' ہڈی' رگیں اور بال وغیرہ اور وہ حصہ بھی ہے جو کھانے کے قابل ہے لیکن وہ ناپاک ہے جیسے گوشت' چربی وغیرہ ان طرح درندے اس تیل کے مشابہ ہو گئے جس میں چوہا مرجائے لہٰذا درندوں کی خرید و فروخت اور ان سے فائدہ اٹھانا درست ہے جیسے ناپاک تیل کی فروخت اور اس سے چراغ جلانا احناف کے ہاں درست ہے مگر اس کی نجاست کی وجہ سے اس کا کھانا حرام ہے۔

جب درندوں کا گوشت نجس ہے تو یہ نجاست ان کی رطوبت او لعاب میں بھی ثابت ہوگی اس لئے کہ رطوبت گوشت سے پیدا ہوتی ہے جو کہ نجس ہے اور درندے چونکہ لعاب سے مرطوب زبان سے پانی پیتے ہیں تو ان کے جھوٹے کا نجس ہونا یقینی ہے۔

جبکہ اس کے برعکس استحسان کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ یہ پرندے اپنی چونچ سے پانی لیکر پھر نگلتے ہیں اور چونچ بنیادی طور پر پاک ہے کیونکہ وہ ایک خشک ہڈی ہے جس میں کوئی رطوبت وغیرہ نہیں ہے لہٰذا پانی میں کوئی نجاست داخل نہیں ہوتی لہٰذا وہ پاک ہے جبکہ اس کے برعکس درندے اپنی زبان سے پانی پیتے ہیں جو ان کے لعاب سے تر ہوتی ہے' اس لئے ان کا جھوٹا ناپاک ہو جاتا ہے کیونکہ زبان کی رطوبت گوشت سے پیدا ہوتی ہے جو نجس اور ناپاک ہے۔

ان پرندوں کے جھوٹے کے مکروہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنی چونچ مردار اور نجس چیزوں میں مارتے رہتے ہیں' اگرچہ بعد میں زمین پر رگڑتے بھی ہیں جس سے لگی ہوئی چیز اتر جاتی ہے لیکن طبعاً اس میں کراہت موجود ہوتی ہے جیسے آوارہ مرغی کے جھوٹے میں کراہت ہوتی ہے یہ کراہت امام طحاوی کے قول کے مطابق تحریمی ہے اور امام کرخی کے موقف کے مطابق تنزیہی ہے لیکن اگر پرندوں کو پاک غذا دینے کا اہتمام ہو تو اس صورت میں کراہت بھی نہیں ہوگی۔ (۱۱۹)

بعض کے ہاں یہ استحسان بالضرورۃ کی مثال ہے۔ (متعلقہ باب ملاحظہ کیجئے)

۲۔ پاک سیال اشیاء سے کپڑے کی دھلائی جائز ہے۔

نجاست دو طرح کی ہوتی ہے۔ ایک وہ جو غیر مرئی کہلاتی ہے۔ یعنی جس کو ہم نہ دیکھ سکتے ہیں اور نہ محسوس کر سکتے ہیں جیسے نواقض وضوء کیوجہ سے اعضاء وضوء کا ناپاک ہونا یا اسباب غسل پیش آنے کی

صورت میں پورے جسم کی ناپاکی۔ اس ناپاکی کے ازالہ کے لئے پانی کا استعمال ضروری ہے' کوئی اور مائع چیز اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتی' تاہم پانی کی عدم موجودگی کی صورت میں یا اس کے استعمال سے جسمانی نقصان پہنچنے کے سبب تیمم کی اجازت دی گئی ہے۔

نجاست کی دوسری قسم "مرئی" کہلاتی ہے یعنی جو محسوس کی جا سکتی ہے جیسے بول و براز وغیرہ ان کے ازالہ کے لئے از روئے استحسان ہر ایسی مائع چیز استعمال کی جا سکتی ہے جو پاک ہو اور نجاست دور کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو جیسے سرکہ اور عرق گلاب وغیرہ ایسی چیزیں جو نچوڑنے سے نچڑ جائیں اسی ضمن میں پٹرول کو بھی شامل کیا جا سکتا ہے کہ اس میں دونوں صفات موجود ہیں یعنی پاک ہونا اور نجاست سے پاکی کی صلاحیت کا حامل ہونا چنانچہ علامہ قدوری کے الفاظ ہیں

ویجوز تطہیرھا بالماء وبکل مائع طاھر یمکن ازالتھابہ کالخل وماء الورد ونحوذلک مما اذا عصر انعصر

اگرچہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ پانی کے علاوہ کسی اور سیال چیز سے اشیاء کی تطہیر درست نہ ہو کیونکہ پانی یا کوئی سیال چیز جب نجس چیز سے متصل ہو گی تو وہ ناپاک ہو جائے گی اور اس میں پاک کرنے کی صلاحیت نہیں رہے گی۔ لیکن اس کے بغیر چونکہ کوئی چارہ نہیں اس لئے صرف ضرورت کے تحت پانی کی اجازت دی گئی ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ الطھوریۃ بعلۃ القلع والإزالۃ

یعنی پٹرول' سرکہ اور عرق گلاب جیسی سیال چیزیں نجاست کے قلع قمع کی صلاحیت رکھتی ہیں اور کسی بھی چیز میں تطہیر کی صلاحیت کی بنیاد نجاست کا خاتمہ اور ازالہ ہی ہوا کرتا ہے۔ لہذا ان کی حیثیت پانی جیسی ہی ہے جہاں تک پانی پٹرول وغیرہ کے نجاست زدہ چیز سے مل جانے کے سبب ناپاک ہونے کا تعلق ہے تو جب پانی یا پٹرول کے بار بار استعمال سے نجاست کے اجزاء ختم ہو جائیں گے تو یہ چیزیں پاک ہو جائیں گی اور یوں انہیں پاک کرنے کی صلاحیت بھی قائم ہو جائے گی (۱۲۰)

۳۔ قیام کی حالت میں آغاز کردہ نوافل کو بیٹھ کر مکمل کیا جا سکتا ہے۔

کسی شخص نے نوافل کا آغاز حالت قیام میں کیا پھر اس نے بغیر کسی عذر کے بیٹھ کر نماز ادا کی تو یہ درست ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ کا موقف ہے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ نماز درست نہ ہو اس لئے کہ نماز کا

آغاز اسی طرح ادائیگی کو ضروری قرار دے دیتا ہے جیسے نذر ماننے سے کوئی عمل لازم ہو جاتا ہے تو جیسے نذر پوری کرنا ضروری ہے اسی طرح نماز کا اسی حالت میں مکمل کرنا ضروری ہے جس میں اس کا آغاز ہوا۔ یہ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے

انه لم يباشر القيام فى مابقى فلما باشر صحته بدلله بخلاف النذر لانه التزمه نصا

یعنی اس نے بقیہ نماز میں قیام کا عمل نہیں کیا کہ اس پر لازم ہو اور جس حصے کے ساتھ عمل قیام وابستہ نہیں ہوا وہ اس کے بغیر درست ہے اس پر لازم نہیں کہ وہ بقیہ نماز حالت قیام میں مکمل کرے جبکہ نذر میں نذر ماننے والا واضح طور پر اپنے ارادہ کا اظہار کرتا ہے جس پر اس کا عمل کرنا ضروری ہے حتی کہ بعض مشائخ کے ہاں اگر اس نے نماز کی نذر میں واضح طور پر قیام کا ذکر نہیں کیا تو اس پر لازم نہیں کہ نماز حالت قیام میں ہی ادا کرے (۱۲۱)

۴۔ کسی رکن میں مقتدی امام سے پیش قدمی کرلے اور بعد میں امام شریک ہو جائے تو نماز کراہت کے ساتھ ہو جائے گی

اگر مقتدی نے امام سے قبل رکوع (یا سجدہ وغیرہ) کرلیا اور امام نے اس کو رکوع (یا سجدہ وغیرہ) میں جالیا تو نماز ہو جائے گی مگر مکروہ ہوگی قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ نماز درست نہ ہو کیونکہ امام کے آنے سے قبل جو عمل مقتدی نے کیا ہے وہ غیر معتبر ہے۔ اور بعد کا عمل چونکہ اس پر مبنی ہے لہٰذا اس کا بھی اعتبار نہیں ہے۔ یہ امام زفر کا موقف ہے استحسان کی دلیل یہ ہے

ان الشرط هو المشاركة فى جزء واحد كما فى الطرف الاول (۱۲۲)

یعنی شرط یہ ہے کہ امام اور مقتدی دونوں ایک جز میں شریک ہوں اور یہ شرکت عمل میں آچکی ہے یہ ایسا ہی ہے جیسے مقتدی امام کے ساتھ کسی رکن کے پہلے جزو میں شریک ہو کہ مثلاً" اس کے ساتھ رکوع کرے لیکن اس سے پہلے رکوع سے سر اٹھالے تو اس سے نماز کی صحت متاثر نہیں ہوتی گو کراہت ضرور ہو گی۔

۵۔ چار رکعت کی نماز میں پانچویں رکعت کے اضافہ کرنے والے کو سجدہ سہو کرنا چاہیئے۔

اگر کوئی شخص چار رکعت کی فرض نماز کی ادائیگی کے دوران آخری قعدہ میں بیٹھ کر پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہو گیا تو جب تک اس نے پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو' وہ واپس بیٹھ کر سلام پھیرے اور سجدہ سہو کر لے اور اگر سجدہ کرنے کے بعد اسے یاد آیا کہ اس نے پانچ رکعتیں ادا کر لی ہیں تو وہ ایک رکعت اور ملا کر نماز پوری کرے اور آخر میں سجدہ سہو کرے

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ سجدہ سہو نہ کرے کیونکہ اب وہ ایسی نماز کی طرف منتقل ہو گیا۔ جس میں وہ بھولا نہیں تھا' اور جس میں وہ بھولا تھا اس کے آخر میں سجدہ واجب نہیں ہوا کہ اس نے اس کا اختتام نہیں کیا۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ سجدہ کے ذریعہ اس کمی کو پورا کیا جائے جو فرض سے غیر مسنون طریقہ پر نکلنے (بغیر سلام کے نکلنے) اور نفل میں غیر مسنون طریقے سے (مستقل تکبیر تحریمہ کے بغیر) داخل ہونے سے پیدا ہو گئی ہے۔

امام محمد بن حسن کے ہاں فرض میں کمی آگئی کہ اس نے سلام ترک کر دیا جو واجب تھا اور نفل اسی تحریمہ پر مبنی ہے جس پر فرض تھا لہٰذا سہو کے معاملے میں دونوں (فرض و نفل) ایک متصور ہوں گے۔ امام ابو یوسف کے ہاں نقصان نفل میں آگیا کہ اس نے واجب ترک کیا کہ اس نے نفل کا آغاز مستقل تحریمہ سے نہیں کیا اس اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہو گا کہ اگر کسی شخص نے اس آدمی کی آخری دو رکعت میں اقتداء کی تو وہ امام محمد کے ہاں چھ رکعت اور امام ابو یوسف کے ہاں دو رکعت ادا کرے گا۔ (۱۲۳)

۶۔ آنکھوں اور بھوؤں کے اشاروں سے نماز اداء کرنا درست نہیں

اگر کوئی شخص سر کے اشارے سے بھی نماز پڑھنے پر قادر نہ ہو تو وہ نماز کو موخر کر دے اور آنکھوں دل اور بھوؤں کے اشاروں سے نماز ادا نہ کرے۔

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ آنکھوں دل اور بھوؤں کے اشاروں سے نماز درست ہو جیسے سر کے اشارے سے نماز ہو جاتی ہے یہ امام زفر کا قول ہے

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ آنکھوں اور بھوؤں کے اشارے سے نماز کا کوئی رکن عام حالات میں ادا

نہیں ہوتا لہٰذا مذکورہ اشاروں کو سر کے اشارے پر قیاس کرنا درست نہیں کیونکہ سر سے نماز کا ایک رکن یعنی سجدہ ادا ہوتا ہے(۱۲۴)

۷۔ سفر میں قضا ہونے والی نماز حضر میں قصر ہی ادا کی جائے گی۔

کسی شخص کی دوران سفر نماز ظہر' عصر یا عشاء قضا ہو جائے تو وہ حضر میں ان کی قضاء دو رکعت کی صورت میں ہی کرے گا۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے اور یہ امام شافعی کا قول جدید اور امام احمد وغیرہ کا قول ہے کہ وہ چار رکعت نماز ادا کرے گا' اس لئے کہ قصر کی وجہ سفر ہے اور وہ اب ختم ہو چکا ہے لہٰذا اب قصر کی ضرورت نہیں رہی اور اس کی جگہ عام حکم یعنی چار رکعت کی ادائیگی آگئی۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قضاء ادا کے مطابق ہوتی ہے تو سفر میں ادا دو رکعت کی ہے تو اس کی قضاء بھی دو رکعت کی ہوگی اور ادا میں اعتبار آخری وقت کا ہوتا ہے کہ جب وقت کے ابتدائی حصوں میں کوئی عمل ادا نہ کیا جائے تو پھر بطور سبب کے وقت کا آخری حصہ متعین ہو جاتا ہے لہٰذا اس میں آدمی کی جو حالت ہوگی اسی اعتبار سے اس پر ذمہ داری آئے گی چنانچہ سفر' حضر' حیض و پاکی بلوغت اور قبول اسلام وغیرہ میں اسی حصہ کا اعتبار ہوتا ہے (۱۲۵)

۸۔ نماز جنازہ سوار ہو کر ادا کرنا درست نہیں۔

نماز جنازہ سواری کی حالت میں ادا کرنا درست نہیں۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ درست ہو کیونکہ نماز جنازہ دعا ہے یہی وجہ ہے کہ اس کے لئے قرات رکوع اور سجدہ نہیں ہے اور دعا کے لئے کھڑے ہونے کی شرط نہیں ہے استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک لحاظ سے نماز ہے کیونکہ اس میں تکبیر تحریمہ کہی جاتی ہے۔ لہٰذا اس کو بلا عذر ترک کرنا بربنائے احتیاط درست نہیں (۱۲۶)

۹۔ تمام مال کو زکوۃ کی نیت کے بغیر صدقہ کرنے سے زکوۃ ادا ہو جائے گی۔

اگر کوئی شخص اپنا تمام مال زکوۃ کی ادائیگی کی نیت کے بغیر صدقہ کر دے تو اس کا فریضہ زکواۃ ادا ہو جائے گا

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ فریضہ ادا نہ ہو کیونکہ صدقہ میں فرض اور نفل دونوں نوعیتیں درست ہیں لہٰذا یہ متعین ہونا ضروری ہے کہ اس کے صدقہ کرنے کی نوعیت کیا ہے؟ یہ امام زفر کا قول ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے

إن الواجب جزء منه فكان متعينا فيه فلا حاجة إلى التعيين (۱۲۷)

یعنی فرض حصہ یعنی چالیسواں حصہ کل مال کا ایک جزو ہے لہٰذا کل مال دینے سے وہ حصہ از خود متعین ہو گیا ہے اس لئے یہ متعین کرنا ضروری نہیں رہا کہ اس کی نوعیت کیا ہو

۱۰۔ نابالغ اولاد کا صدقہ فطران کے اپنے مال سے ادا کیا جا سکتا ہے۔

اگر نابالغ اولاد کی ملکیت میں مال ہو تو اس صورت میں صدقہ فطران کے اپنے مال سے اداء کیا جا سکتا ہے یہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا موقف ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ان کے مال میں سے صدقہ فطر ادا نہ کیا جائے اس لئے کہ یہ عبادت ہے اور نابالغ عبادت کا مکلف نہیں' بلکہ ان کے مال سے صدقہ فطر ادا کرنے والا ضامن ہو گا یہ امام محمد اور امام زفر کا قول ہے۔

استحسان کی بنیاد یہ ہے۔

إن الشرع أجراه مجرى المؤنة فأشبه النفقة (۱۲۸)

اگر کوئی شخص روزے کے آغاز میں نیت نہیں کرتا بلکہ روزہ شروع کرنے کے بعد تاخیر سے نیت کرتا ہے تو اس کا روزہ اسی نیت کے مطابق ہو گا۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ تاخیر سے کی گئی نیت کا اعتبار نہ کیا جائے اس لئے کہ جو حصہ گزر چکا ہے وہ نیت نہ ہونے کی وجہ سے عبادت نہیں بن سکا تو بقیہ حصہ کیونکر عبادت بن سکتا ہے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ نماز میں اگر آغاز سے ہی نیت نہ کی گئی تو وہ نماز درست نہیں ہوتی۔ یہ امام شافعی امام احمد اور امام مالک کا قول ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے۔

إن الصوم ركن واحد ممتد والنية لتعيينه لله تعالى فترجح بالكثرة جنبة الوجود بخلاف الصلوة والحج لأنهما أركان فيشترط قرانها بالعقد على أداءها (۱۲۹)

یعنی یہاں یہ فرق ہے کہ روزہ ایک پھیلا ہوا رکن ہے' اس لئے اس میں اگر اکثر حصے کے ساتھ نیت کا تعلق ہو گیا تو کل کے قائم مقام ہونے کیوجہ سے روزہ درست ہو جائے گا جبکہ نماز اور حج کے کئی ارکان ہیں لہٰذا اس کی ادائیگی کے ساتھ متصلاً نیت ضروری ہے۔

۱۲۔ بادل نہ ہونے کے باوجود رویت ہلال کے بارے میں بیرون شہر سے آنے والے ثقہ شخص کی گواہی معتبر ہو گی۔

اگر آسمان پر بادل نہ ہوں تو اس صورت میں صرف ایک بڑی تعداد کی گواہی معتبر ہو گی جو یہ کہے کہ اس نے چاند دیکھا ہے لیکن اگر گواہی دینے والا شخص شہر کے باہر سے آیا یا شہر میں کسی بلند و بالا مقام پر رہتا ہے تو اس صورت میں ایک آدمی کی گواہی بھی معتبر ہو گی اس کا ذکر امام طحاوی نے کیا ہے۔

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں شہر کے اندرون و بیرون رہنے والوں میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے اور ہر صورت میں کثیر افراد کی گواہی کو پیش نظر رکھا جانا چاہئے کیونکہ ایک آدمی کی گواہی میں غلطی کے امکانات زیادہ ہیں استحسان کی وجہ یہ ہے کہ بیرون شہر چاند دیکھنے میں حائل رکاوٹیں مثلاً" غبار دھواں وغیرہ یعنی ماحولیاتی آلودگی کم ہوتی ہے اس لئے بیرون شہر کے آدمی کی گواہی کی حیثیت اندرون شہر کے آدمی سے

مختلف ہو سکتی ہے (۱۳۰)

۱۳۔ پیٹ اور سر کے زخم میں مرطوب دواء استعمال کرنے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔

اگر کسی شخص نے پیٹ کے زخم میں یا سر کے گہرے زخم میں تر دواء لگائی جو زخم کی گہرائی تک پہنچ گئی تو روزہ ٹوٹ جائے گا۔ یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ روزہ نہ ٹوٹے کیونکہ سر اور پیٹ تک اس کا پہنچنا غیر یقینی ہے کیونکہ کبھی زخم کے راستے بند ہو جاتے ہیں اور کبھی کشادہ ہو جاتے ہیں' جیسے خشک دواء لگانے کی صورت میں اس کا پہنچنا غیر یقینی ہوتا ہے اور اسی وجہ سے اس بناء پر روزہ نہیں ٹوٹتا۔ یہ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے

إن رطوبة الدواء تلاقی رطوبة الجراحة فيزداد ميلا إلى الأسفل فيصل إلى الجوف (۱۳۱)

یعنی دواء کی رطوبت جب زخم کی رطوبت سے ملتی ہے تو اس کا زیادہ رجحان نیچے کی جانب ہوتا ہے لہذا وہ پیٹ یا سر کی گہرائی تک جا پہنچتی ہے۔ جبکہ خشک دوا کا معاملہ اس سے یوں مختلف ہے کہ اس سے زخم کی رطوبت خشک ہو جاتی ہے یوں اس کا منہ بند ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے دوا کا نفوذ گہرائی تک نہیں ہوتا ہے۔ بہر کیف یہ معاملہ طب اور میڈیکل کا ہے اور اس میں ماہر فن کی رائے اور جدید تحقیق کو ملحوظ رکھنا زیادہ مناسب ہو گا۔

۱۴۔ متوفی شخص کی قضاء شدہ نمازوں کا فدیہ ادا کرنا درست ہے۔

اگر کسی شخص کے ذمہ نمازیں ہوں اور وہ انتقال کے وقت ان کے فدیہ کی وصیت کر جائے تو اس کا ولی ہر نماز کے بدلہ میں ایک مسکین کو نصف صاع گندم یا ایک صاع کھجور یا جو کھلائے۔ یہ مشائخ کا استحسان ہے۔

قیاس کی رو سے یہ درست نہیں ہے اس لئے کہ نماز جیسے زندگی میں مال خرچ کرنے سے ادا نہیں ہوتی اسی طرح مرنے کے بعد بھی مال کے ذریعہ ادا نہیں ہونی چاہئے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ نماز' روزے کے ساتھ بدنی عبادت کے ناطے مشابہ ہے تو جس طرح روزہ کے بدلہ میں فدیہ دینے کی اجازت ہے بشرطیکہ فدیہ ادا کرنے والا اپنے دائمی مرض یا پیرانہ سالی کے سبب روزہ رکھنے کی استطاعت نہ رکھتا ہو اسی طرح نماز جو روزہ کی طرح ایک بدنی اور جسمانی عبادت ہے اس کے بدلہ میں بھی فدیہ ادا کیا جا سکتا ہے۔ (۱۳۲)

۱۵۔ تیرھویں ذی الحجہ کو قبل از زوال آفتاب رمی جمار بلا کراہت درست ہے۔

حجاج کرام کے لئے ضروری ہے کہ وہ منی میں یوم نحر کے بعد کے دو دن تو رمی جمار زوال آفتاب کے بعد ہی کریں تاہم چوتھے روز (یعنی ۱۳ ذی الحجہ) جیسا کہ قرآن حکیم میں ارشاد ہے

واذکروا الله فی أیام معدودات فمن تعجل فی یومین فلا إثم علیه

حاجی کو اجازت ہے کہ وہ چاہے تو واپس مکہ مکرمہ آجائے اور چاہے وہیں رک جائے اور رمی کرے اور یہ اس کے لئے زیادہ بہتر ہے' اس روز اسے قبل از زوال رمی کی اجازت ہے یہ امام ابو حنیفہ کا موقف ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ دیگر ایام (یوم نحر کے بعد کے دو دن) کی طرح اس دن بھی رمی قبل از زوال آفتاب جائز نہیں ہونی چاہئے یہ امام شافعی امام احمد امام ابویوسف اور امام محمد کا قول ہے

استحسان کی وجہ یہ ہے۔

لما ظهر أثر التخفيف في هذا اليوم في حق الترك فلأن يظهر في جوازه في الأوقات كلها أولى (۱۳۳)

یعنی جب اس دن میں رمی ترک کرنے کی اجازت ہے تو پھر تمام اوقات میں رمی کرنے کی اجازت بطریق اولی ہونی چاہئے۔

فی زمانہ جب کہ حجاج کرام کی تعداد روز افزوں ہے۔ اس میں اوقات کی پابندی سے انسانی جانوں کو خطرات لاحق ہو جاتے ہیں بلکہ کئی بار سنگین حادثات وقوع پذیر ہو چکے ہیں۔ ایسے میں ایام مقررہ کے کسی حصہ میں بلا کراہت رمی جمار کی اجازت مصلحت عامہ اور دفع ضرر کے نقطہ نظر سے درست ہو گی۔

۱۶۔ حج تمتع میں اپنے سے پہلے اونٹ بھیجنے کے بعد جب حاجی اپنے سفر حج کا آغاز کرے گا تو

وہ حالت احرام میں متصور ہو گا

اگر کسی شخص نے ثواب 'نذر یا کفارہ یا کسی بھی سبب سے اونٹ کو قلادہ پہنایا اور اس کے ساتھ حج کی نیت سے چل پڑا وہ حالت احرام میں متصور ہو گا اور اگر اس نے اونٹ کو محض قلادہ ڈال کر بھیج دیا اور اس کے ساتھ نہیں آیا تو وہ محرم نہیں ہو گا اور اگر اونٹ بھیجنے کے بعد وہ مکہ کی جانب چل پڑا تو جب تک وہ اپنے جانور سے جا نہیں ملتا' وہ محرم نہیں ہو گا تاہم اگر وہ بدنہ (اونٹ) حج تمتع کا ہے تو اس صورت میں بھیجنے کے بعد اس کے محض چلنے سے ہی اس کا احرام ہو جائے گا۔

قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ بدنہ (اونٹ) خواہ کسی قسم کا ہو اس کو جب تک وہ جا نہیں ملتا وہ محرم (حالت احرام میں) نہیں ہو گا کیونکہ بغیر جانور کے چل پڑنے سے اس کی محض نیت ہی سامنے آئی ہے اور محض نیت سے کوئی شخص محرم نہیں ہوتا

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ جانور ابتداء ہی سے حج کی عبادت کے لئے متعین کر دیا گیا ہے۔ اس لئے کہ وہ مکہ کے ساتھ مختص ہو گیا ہے اور اس جانور کی قربانی دو عبادتوں (حج عمرہ) کی ادائیگی جمع کرنے پر بطور شکر لازم ہو گئی ہے خواہ وہ مکہ نہ بھی پہنچے لہذا تمتع کے جانور میں محض نیت ہی کافی ہے حج تمتع کے علاوہ کسی اور وجہ سے لازم ہونے والے جانوروں میں حقیقی عمل بھی ضروری ہے کہ وہ شخص ان کے ساتھ چل پڑے یا ان سے جا ملے (۱۳۴)

۱۷۔ حالت احرام میں شتر مرغ وغیرہ کا انڈا توڑنے سے اس سے مردہ بچہ نکلا تو اس صورت میں انڈے اور بچے دونوں کا تاوان لازم ہو گا۔

اگر کسی شخص (محرم) نے شتر مرغ کا انڈہ توڑ دیا تو اس پر بطور کفارہ انڈے کی قیمت صدقہ کرنا ضروری ہے اور اگر اس میں سے مرا ہوا بچہ نکلا تو اس کی قیمت بھی ادا کرنا ہو گی۔

قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ صرف انڈے کا تاوان آنا چاہئے اس لئے کہ بچہ کی زندگی غیر یقینی ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ انڈہ اسی لئے وجود میں آتا ہے کہ اس سے بچہ نکلے اور اس کو قبل از وقت توڑنا بچہ کی موت کا سبب بنتا ہے اس لئے احتیاطاً اس کی ذمہ داری بھی اسی شخص پر عائد ہو گی۔ اسی طرح

اگر کسی نے ہرن کے پیٹ پر ضرب لگائی جس سے اس نے مردہ بچہ جنم دیا اور خود بھی مرگئی تو اس صورت میں دونوں کی قیمت اس پر لازم آئے گی (۱۳۵)

۱۸۔ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونے کے بعد اسی سال باہر نکل کر احرام کے ساتھ دوبارہ داخل ہونے کی صورت میں کفارہ کا حج یا عمرہ لازم نہیں ہوگا۔

اگر کوئی شخص مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہوگیا اور پھر اسی سال وہ وہاں سے نکل کر میقات تک آیا اور حج کا احرام باندھ لیا تو یہی عمل بلا احرام مکہ میں داخل ہونے کی کوتاہی کے سد باب کے طور پر کافی ہے یعنی اس کو ایک اور حج یا عمرہ ادا نہیں کرنا پڑے گا۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ عمل کافی نہ ہو اسی طرح جیسے کسی شخص نے حج کی نذر مانی اور پھر حج فرض اداء کرلیا تو اس سے حج نذر ساقط نہیں ہوتا۔ زیر بحث معاملہ بالکل اسی طرح ہے جیسے وہ بلا احرام مکہ میں داخل ہو اور پھر سال تبدیل ہوجائے اور نیا سال آجائے تو اس صورت میں اس کو کفارہ کا حج یا عمرہ ادا کرنا ہوگا۔ یہ امام زفر کا موقف ہے

استحسان کی وجہ یہ ہے۔

إنه تلافى المتروك في وقته لأن الواجب عليه تعظيم هذه البقعة بالإحرام كما اذا أتاه محرما بحجة الإسلام

یعنی اس نے وقت کے اندر یعنی اس سال کے اندر ترک شدہ چیز کی تلافی کردی ہے۔ اس لئے کہ اس پر لازم تھا کہ وہ احرام کے ذریعہ اس جگہ کی تعظیم کرے جو وہ بجا لایا ہے یہ ایسا ہی ہے جیسے وہ شروع سے ہی حج فرض کے احرام کے ساتھ مکہ میں داخل ہوتا تو اس پر داخل ہونے کی وجہ سے علیحدہ حج لازم نہ آتا۔ لیکن جب سال تبدیل ہوجائے تو پھر یہ چیز اس کے ذمہ قرض بن جاتی ہے۔ لہٰذا حج یا عمرہ ایسے احرام کے بغیر اداء نہیں ہوگا جو بذات خود مقصود ہو جیسے اعتکاف نذر' اسی سال کے رمضان کے روزوں کے ذریعہ ادا ہوجاتا ہے جس سال اس نے نذر مانی لیکن دوسرے سال رمضان کے روزوں سے ادا نہیں ہوگا بلکہ مستقل روزے رکھنا ضروری ہوں گے (۱۳۶)

۱۹۔ دو افراد کی طرف سے حج بدل کا احرام باندھنے والا اگر افعال حج شروع کرنے سے قبل

کسی ایک کی طرف سے حج کی ادائیگی کی نیت کر لے تو اس کی طرف سے حج بدل اداء ہو جائے گا۔

دو آدمیوں نے ایک آدمی کو اپنی طرف سے حج ادا کرنے کے لئے کہا اور اس نے دونوں کی طرف سے حج کا احرام باندھ لیا تو یہ احرام اس کے اپنے حج کا متصور ہو گا لہٰذا اگر اس نے ان کے مال میں سے کچھ خرچ کیا تو وہ اس کا ضامن ہو گا اور اگر اس نے احرام میں ابہام رکھا کہ بغیر کسی تعین کے ایک آدمی کی طرف سے نیت کی اور اسی طرح اس نے افعال حج شروع کر دیئے تو وہ ترجیح نہ دینے کے سبب دونوں کا مخالف قرار دیا جائے گا لیکن اگر اس نے افعال حج شروع کرنے سے قبل کسی ایک کا تعین کر لیا تو اس صورت میں اس شخص کی طرف سے حج اداء ہو جائے گا جس کے لئے اس نے اپنی نیت کا تعین کیا ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا قول ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس صورت میں بھی اس کو اپنا ذاتی حج اداء کرنے والا اور اخراجات کا خود ذمہ دار سمجھا جائے اس لئے کہ وہ عمل حج کسی ایک شخص کی بابت متعین کرنے کا ذمہ دار تھا جبکہ ابہام رکھنا اس کے منافی ہے اس لئے وہ حج اپنی طرف سے ہی شمار ہو گا۔ یہ امام ابو یوسف کا قول ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے۔

إن الإحرام شرع وسيلة إلى الأفعال لا مقصود ابنفسه والمبهم يصلح وسيلة بواسطة التعيين فاكتفى به شرطا

یعنی احرام بذات خود مقصود نہیں بلکہ افعال حج کی ادائیگی کا وسیلہ ہے، اور مبہم احرام متعین ہو کر اس کا وسیلہ اور ذریعہ بن سکتا ہے لہٰذا محض احرام بطور شرط کے کافی ہے۔ لیکن اگر ابہام کی صورت میں افعال بھی ادا کر لئے گئے تو اب چونکہ تعین کا احتمال نہیں رہا اس لئے اب وہ تفویض کردہ اختیار کا مخالف سمجھا جائے گا اسی لئے اخراجات کا ذمہ دار ہو گا (۱۳۷)

۲۰۔ وکیل نکاح کا اپنی موکلہ سے نکاح کرنا درست ہے۔

اگر کوئی ولی (جیسے چچا زاد) اپنی ولیہ سے اپنا نکاح خود کر لے یا کوئی وکیل نکاح اپنی موکلہ سے اپنا نکاح خود کر لے تو یہ درست ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ درست نہ ہو کیونکہ ایک آدمی کے بارے میں یہ تصور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ کسی کو مالک بنانے والا ہو اور خود ہی اس کی ملکیت قبول کرنے والا ہو جیسے خرید و فروخت کے معاملہ میں کوئی شخص دوسرے کا وکیل بن کر اپنے آپ کو کوئی چیز فروخت نہیں کر سکتا اور نہ ہی اپنے آپ سے کوئی چیز خرید نہیں سکتا۔ یہ امام شافعی اور امام زفر کا موقف ہے تاہم امام شافعی نے ضرورت کے تحت ولی کو مستثنیٰ کیا ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے۔

إن الوكيل في النكاح معبر و سفير والتمانع في الحقوق دون التعبير ولا ترجع الحقوق إليه (۱۳۸)

یعنی نکاح میں وکیل کی حیثیت محض ایک سفیر اور ترجمان کی ہوتی ہے اور اس پر مخصوص حقوق عائد نہیں ہوتے جبکہ ٹکراؤ حقوق میں ہوتا ہے کہ مالک بنانے اور مالک بننے کی حیثیتوں میں حقوق کے حوالہ سے تضاد ہوتا ہے۔ اور ترجمانی کے معاملے میں کوئی ٹکراؤ نہیں ہوتا۔ خرید و فروخت کا معاملہ یقیناً اس سے مختلف ہے کہ اس میں وکیل براہ راست معاملہ کرنے والا ہوتا ہے۔ اور اس پر مخصوص حقوق بھی عائد ہوتے ہیں۔

۲۱۔ بیوی کی طرف سے نقد رقم بطور مہر وصول کئے بغیر ہبہ کرنے کے بعد قبل از رخصتی طلاق کی صورت میں شوہر نصف مہر کی واپسی کے لئے رجوع نہیں کر سکتا۔

ایک شخص نے ایک ہزار روپے مہر پر نکاح کیا بعد ازیں بیوی نے اس مہر کو اپنی تحویل لئے بغیر شوہر کو ہبہ کر دیا پھر رخصتی سے قبل طلاق ہو گئی تو ایسی صورت میں فریقین کسی بھی چیز کے لئے ایک دوسرے کی طرف رجوع نہیں کریں گے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مرد نصف مہر کے لئے عورت کی طرف رجوع کرے گا۔ اس لئے کہ مرد نے بذریعہ ابراء عورت کو مہر حوالہ کر دیا تھا (یعنی عورت نے مہر معاف کر کے گویا یہ قبول کیا کہ اسے مہر مل گیا ہے) لیکن عورت مہر کے اس حصے کو معاف نہیں کر سکتی جس پر اس کا شوہر قبل از رخصتی طلاق کے سبب حق رکھتا ہے لہٰذا مرد اس سے نصف مہر لینے کا حق رکھتا ہے۔ یہ امام زفر کا قول ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے۔

إنه وصل اليه عين مايستحقه بالطلاق قبل الدخول فهوبراءة ذمته عن نصف المهر ولايبالي باختلاف السبب عند حصول المقصود

(۱۳۹)

یعنی شوہر کے پاس بعینہ وہ چیز پہنچ چکی ہے جس پر وہ قبل از رخصتی طلاق کی صورت میں حق رکھتا تھا یعنی نصف مہر سے اس کا بری الذمہ ہونا۔ اور جب مقصد حاصل ہو گیا یعنی بذریعہ ابراء رقم وصول ہو گئی ہے تو پھر سبب کے اختلاف کی پرواہ نہیں کی جائے گی۔

۲۲۔ بیوی کی طرف سے سامان بطور مہر ہبہ کرنے کے بعد قبل از رخصتی طلاق کی صورت میں شوہر نصف مہر کی واپسی کے لئے رجوع نہیں کر سکتا۔

اگر نکاح میں مہر سامان کی شکل میں مقرر ہوا پھر عورت نے وہ سامان شوہر کو ہبہ کر دیا بعد ازیں قبل از رخصتی طلاق ہو گئی تو مرد کسی چیز کے لئے عورت کی جانب رجوع نہیں کرے گا۔ خواہ عورت نے سامان قبضہ میں لینے کے بعد ہبہ کیا ہو یا بغیر قبضہ کے ہبہ کیا ہو۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ سامان کی نصف قیمت کے لئے رجوع کرے گا اس لئے کہ مرد نے بذریعہ ابراء تمام مہر عورت کے حوالہ کر دیا تھا لہٰذا نصف مہر کی واپسی ضروری ہے کیونکہ عورت مہر کے صرف نصف حصے کو معاف کرنے کی مجاز تھی یہ امام زفر کا قول ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے۔

إن حقه عندالطلاق سلامة نصف المقبوض من جهتها وقدوصل اليه ولهذا لم يكن لهادفع شئی أخر مكانه

یعنی رخصتی سے قبل طلاق کی صورت میں مرد کا حق یہ تھا کہ زیر تحویل چیز کا نصف حصہ اس کی طرف جوں کا توں واپس آجائے اور وہ حصہ اس تک پہنچ چکا ہے اور یہی سبب ہے کہ عورت کو یہ حق نہیں کہ اس کی جگہ کوئی اور چیز دے تاہم مہر نقد رقم کی شکل میں ہو اور عورت اسے اپنے قبضہ میں لے لے اور پھر ہبہ کر دے یا مہر کا سامان شوہر کو فروخت کر دے تو ایسی صورت میں مسئلہ کی نوعیت مختلف ہو گی یعنی دونوں صورتوں میں مرد نصف مہر کی واپسی کے لئے رجوع کرے گا کیونکہ مرد تک مہر بعینہ واپس نہیں پہنچا بلکہ متبادل صورت میں موصول ہوا ہے (۱۴۰)

۲۳۔ نکاح فاسد میں عورت مہر مثل کی حقدار ہو گی لیکن وہ مہر مسمی سے زائد نہیں ہو گا۔

کسی شخص نے نکاح فاسد کیا (مثلاً عدت میں اس نے نکاح کر لیا) اور اس صورت میں عورت کی رخصتی بھی ہو گئی بعدازیں قاضی نے نکاح فاسد کی بنا پر دونوں میں تفریق کر دی ایسی صورت میں عورت کو مہر مثل ملے گا لیکن اس کی مقدار مہر مسمی (فریقین کے درمیان طے شدہ مہر) کی رقم سے زائد نہیں ہو گی۔ مہر مثل سے مراد وہ اوسط مہر ہے جو عورت کے ددھیالی خواتین کے نکاح میں مروج ہو۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مہر مثل جتنی مقدار میں بھی ہو اسے دیا جائے گا' بعینہ اسی طرح جیسے بیع فاسد (جیسے مکان کو اس شرط پر فروخت کرنا کہ بائع ایک ماہ اس میں قیام کرے گا) کی صورت میں مارکیٹ ریٹ کے مطابق قیمت دی جاتی ہے خواہ وہ کتنی ہی ہو یہ امام زفر کا موقف ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے۔

إن المستوفى ليس بمال وإنما يتقوم بالتسمية فإذازادت على مهر المثل لم يجب الزيادة لعدم صحة التسمية فإن نقصت لم تجب الزيادة على المسمى لعدم التسمية

یعنی ازدواجی فائدے کی صورت میں جو کچھ حاصل کیا گیا ہے وہ بذات خود مال نہیں ہے اور اس میں مالیت شریعت کی جانب سے مہر مقرر کرنے سے پیدا ہوئی ہے اور اگر طے شدہ مہر' مہر مثل سے زائد ہے تو اضافی مہر لازم نہیں ہو گا۔ کیونکہ نکاح فاسد ہونے کی وجہ سے مہر کی رقم طے کرنا درست نہیں تھا اور اگر طے شدہ مہر' مہر مثل سے کم ہے تو زائد رقم باہم طے نہ ہونے کی وجہ سے نہیں دی جائے گی۔

اشیاء خرید و فروخت کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ وہاں مال بذات خود اپنی قیمت رکھتا ہے لہذا اس کا معاوضہ اس کی بازاری قیمت کے ذریعہ مقرر کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے (۱۴۱)

۲۴ - انت الطلاق جیسے الفاظ میں مرد کی دو طلاقوں کی نیت معتبر نہیں ہوگی۔

اگر مرد نے انت الطلاق یا انت طالق الطلاق یا انت طالق طلاقا کے الفاظ کہے تو اس صورت میں ایک طلاق رجعی واقع ہو جائے گی خواہ ایک کی نیت کی ہو یا کسی چیز کی نیت نہ کی ہو۔ اور اگر تین کی نیت کی تو تین طلاقیں ہو جائیں گی لیکن اس نے ان الفاظ سے دو کی نیت کی تو دو کی بجائے ایک ہی طلاق ہوگی۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ جب تین کی نیت درست ہے تو دو کی نیت بھی درست نہیں ہونی چاہئے

کیونکہ دو' تین کا ہی ایک حصہ ہے بلکہ غالب حصہ ہے یہ امام زفر کا قول ہے

استحسان کی وجہ یہ ہے

إن معنى التوحد مراعى فى الفاظ الوحدان' وذلك بالفردية أو الجنسية' والمثنى بمعزل منها (۱۴۲)

یعنی مفرد لفظ میں ایک ہونے کا معنی معتبر ہے۔ اور یہ دو طریقے سے ممکن ہے کہ یا ایک عدد مراد لیا جائے یا تمام افراد پر مشتمل ایک جنس مراد لی جائے کہ طلاق کی کل تعداد یعنی تین ایک جنس شمار ہوتی ہے' لہٰذا دو کی تعداد مراد لینے کی گنجائش نہیں ہے۔ کیونکہ وہ عدد ہے' اور مفرد لفظ میں عدد مراد لینے کی گنجائش نہیں ہے۔

۲۵۔ ایسی شرط پر طلاق جس کے وقوع پذیر ہونے کا علم صرف عورت کی جانب سے ہو سکتا ہو' کی بابت عورت کی دعوی معتبر ہو گا

اگر مرد نے مشروط طلاق دی اور شرط ایسی ہے کہ اس کے وقوع پذیر ہونے کا علم صرف عورت کی جانب سے ہی ہو سکتا ہے تو ایسی صورت میں عورت کا اپنی ذات کے بارے میں قول معتبر ہو گا مثلاً مرد کہے اگر تمہیں حیض آیا تو تمہیں اور فلاں عورت کو طلاق ہے' اسپر عورت نے کہا کہ مجھے حیض آگیا تو صرف اسے ہی طلاق ہوگی اور دوسری عورت کو طلاق نہیں ہوگی۔ خواہ شوہر شرط کے وقوع پذیر ہونے کا منکر ہو۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ طلاق واقع نہ ہو کیونکہ طلاق مشروط ہے لہٰذا مرد کی تصدیق کے بغیر اسکی بات تسلیم نہیں کی جائے گی جیسا کہ گھر میں داخل ہونے کی شرط پر طلاق کی صورت میں عورت کے دعوی کے باوجود اسکی تصدیق نہیں کی جائے گی الا یہ کہ شوہر اس شرط کے وجود کی تصدیق کر دے

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ عورت اپنے بارے امین میں ہے چونکہ مذکورہ شرط کا علم اسی کی جانب سے ہو سکتا ہے لہٰذا اس کی بات معتبر ہوگی جیسا کہ عدت اور ازدواجی تعلق کے بارے میں اسکی بات تسلیم کی جاتی ہے' تاہم اسکی بات اسکی سوکن کے حق میں معتبر نہیں ہوگی کیونکہ اس میں تہمت کا شبہ موجود ہے کہ ہو سکتا ہے وہ اس کے اور شوہر کے ازدواجی رشتے کو منقطع کرنے پر تلی ہوئی ہو خواہ اس میں اس کا اپنا رشتہ بھی ٹوٹتا ہو۔ (۱۴۳)

۲۶۔ مطلقہ عورت کی عدت تیسری ماہواری کے دس دن سے کم ختم ہونے کی صورت میں

محض تیمم کرنے سے پوری نہیں ہوگی

طلاق یافتہ عورت کی عدت امام ابو حنیفہ کے نقطہ نظر کے مطابق تین ماہواریاں ہیں لہٰذا مطلقہ عورت کا تیسرا حیض جب دس دن پر مکمل ہو گیا تو اسی کے ساتھ شوہر کی جانب سے رجوع کا حق ختم ہو جائے گا خواہ وہ غسل طہارت نہ کرے اور اگر حیض دس دن سے کم پر ختم ہو گیا تو شوہر کا حق رجوع ختم نہیں ہوتا تاوقتیکہ وہ عورت غسل کر لے یا اس پر کسی ایک نماز کا مکمل وقت گزر جائے۔ اسی طرح اگر وہ تیمم کر کے نماز ادا کر لے تو بھی شوہر کا حق رجوع ختم ہو جائے گا۔ لیکن محض تیمم کرنے سے حق رجوع ختم نہیں ہوگا یہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا قول ہے

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ غسل کی طرح تیمم کرنے سے حق رجوع ختم ہو جائے۔ اس لئے کہ پانی کی عدم موجودگی میں تیمم ایک مکمل طہارت ہے حتی کہ وہ تمام احکام جو غسل سے ثابت ہوتے ہیں، تیمم سے ثابت بھی ہوتے ہیں یہ امام محمد کا قول ہے

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ

إنه ملوث غير مطهر، فانما اعتبر طهارة ضرورة أن لا تتضاعف الواجبات، وهذه الضرورة تتحقق حال أداء الصلاة لا فيما قبلها من الأوقات(۱۴۴)

یعنی تیمم آلودہ کرنے والا عمل ہے پاک کرنے والا نہیں ہے۔ اسے طہارت اس ضرورت کے تحت مانا گیا ہے کہ فرض شدہ نمازیں اداء نہ کرنے کے سبب کئی گنا نہ ہو جائیں اور یہ ضرورت نماز کی دائیگی کے وقت در پیش ہوتی ہے اس سے قبل کے اوقات میں نہیں اور جو احکام اس سے ثابت ہوتے ہیں وہ بھی ضرورت کے تقاضے کے تحت ہیں جیسے قراءۃ قرآن اور سجدہ تلاوۃ وغیرہ

۲۷۔ مطلقہ عورت کی عدت کی آخری ماہواری دس دن سے کم ایام میں ختم ہونے کے بعد کئے جانے والے غسل میں ایک عضو یا اس سے زائد حصہ خشک رہنے سے عدت ختم نہیں ہوگی۔

اگر مطلقہ عورت نے تیسرے حیض کے دس دن سے کم اختتام پر غسل کیا اور بدن کا کچھ حصہ دھونا

بھول گئی تو اگر وہ حصہ ایک عضو یا اس سے زائد ہو تو شوہر کا حق ختم نہیں ہو گا اور اگر ایک عضو سے کم ہے تو حق رجوع ختم ہو جائے تاھم احتیاطا" دوسرے نکاح کی اجازت نہیں دی جائے گی۔

استحسان کی وجہ یہ ہے

إن مادون العضو يتسارع اليه الجفاف لقلته' فلا يتيقن بعدم وصول الماء اليه----بخلاف العضو الكامل' لأنه يتسارع اليه الجفوف ولا يتغافل عنه عادة (۱۴۵)

یعنی پورے عضو اور اس سے کم حصہ میں فرق ہے کہ عضو سے کم حصے کی جانب جگہ کم ہونے کے باعث خشکی جلد آجاتی ہے لہذا اس تک پانی نہ پہنچنے کا یقین نہیں آتا اسلئے احتیاطا" حق رجوع ختم ہونے اور دوسرا نکاح جائز نہ ہونے کا قول اختیار کیا گیا ہے جبکہ مکمل عضو میں خشکی جلد نہیں آتی اور نہ ہی عام طور پر اس سے غفلت برتی جاتی ہے۔

۲۸۔ گھر میں موجود شخص کی جانب سے گھر میں داخل نہ ہونے کی قسم کا آغاز گھر سے نکلنے کے بعد ہو گا۔

کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ اس گھر میں داخل نہیں ہو گا اور وہ اس میں موجود ہو تو وہ اس میں بیٹھے رہنے سے حانث نہیں ہو گا یہاں تک کہ وہ نکل کر دوبارہ داخل ہو۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ حانث ہو جائے گا اس لئے کہ کسی چیز پر قائم رہنے کا حکم ایسا ہی ہے جیسے اس کی ابتدا ہو۔

استحسان کی وجہ یہ ہے

إن الدخول لا دوام له' لأنه انفصال من الخارج إلى الداخل (۱۴۶)

یعنی دخول کو دوام نہیں ہوتا کیونکہ دخول باہر سے اندر منتقل ہونے کا نام ہے' اور وہ ابھی تک وقوع پذیر نہیں ہوا۔

۲۹۔ ایک کمرے میں جرم زنا کے وقوعہ پر متفق گواہوں کے بیانات میں مکانی اختلاف سے گواہی متاثر نہیں ہوگی

جرم زنا کے واقعہ میں چاروں گواہ اسپر متفق ہیں کہ ایک کمرہ میں یہ جرم انہوں نے دیکھا ہے، مگر اختلاف اس پر ہے کہ کونسے حصہ میں یہ جرم وقوع پذیر ہوا ہے تو اس اختلاف سے گواہی متاثر نہیں ہوگی اور حد نافذ ہو جائے گی،

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ حد زنا نافذ نہ کی جائے اسلئے کہ حقیقت میں گواہوں کے مابین جگہ کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے یہ اسی طرح کا معاملہ جیسے یہ اختلاف دو مختلف مقامات کی بابت ہوتا تو اس صورت میں حد کا نفاذ عمل میں آتا۔

استحسان کی وجہ یہ ہے

إن التوفيق ممكن بان يكون ابتداء الفعل في زاوية، والا نتهاء في زاوية أُخرى بالاضطراب

یعنی گواہوں کے بیانات میں اتفاق ممکن ہے کہ جرم کی ابتداء کمرے کے ایک حصے میں ہوئی ہو اور پھر حرکت و اضطراب کے باعث دوسرے حصے میں اسکا اختتام ہوا ہو اور یہ امر لائق غور ہے کہ کمرہ کے درمیان میں جرم کے وقوع ہونے کے سبب آگے کے گواہوں نے اسے اگلے حصے میں اور پیچھے کے گواہوں نے پچھلے حصے میں خیال کیا ہو اور ہر ایک نے اسی کے مطابق گواہی دی ہو(۱۴۷)

تاہم قاضی کو کمرے کی نوعیت اور شہادتوں کی چھان بین بڑے تعمق سے کرنا ہوگی کیونکہ حدود، شہادت سے ساقط ہو جاتی ہیں۔

واضح رہے کہ اس مسئلے کے حوالہ سے امام غزالی نے امام ابوحنیفہ پر تنقید کی ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں (۱۴۸)

أي استحسان في سفك دم مسلم بمثل هذا الخيال، مع أنه لو خصص كل شهادة بزمان، لتقاربت الأزمنة فاحتمل استدامة الزنا في مثلها، لا احد، ولذلك أغلب في العرف من تخيل صحبها في زوايا البيت بزنا واحد

۳۰۔ حداد کی طرف سے دائیں ہاتھ کی جگہ چور کا بایاں ہاتھ کاٹنے پر اس سے تاوان نہیں لیا جائیگا

شرعی طور پر چوری کا جرم ثابت ہونے کے بعد حاکم نے حداد (حد نافذ کرنے والے) سے کہا کہ چور کا

دایاں ہاتھ چوری کے جرم میں کاٹ دو' اس نے بایاں ہاتھ کاٹ دیا تو اس صورت میں اسپر کوئی تاوان نہیں آئے گا'

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اسپر تاوان عائد ہو کیونکہ اس نے ایسے ہاتھ کو کاٹ دیا جو معصوم تھا اگرچہ اس نے ایسا عمداً نہ کیا ہو تو بھی حقوق العباد میں غلطی ناقابل معافی ہے لہٰذا ہر صورت میں اس پر تاوان آئے گا۔

استحسان کی وجہ یہ ہے

إنه أتلف وأخلف من جنسه ماهو خير منه فلا يعد إتلافا كمن شهد على غيره ببيع ماله بمثل قيمته ثم رجع (١٤٩)

یعنی حداد نے اگرچہ ناحق ایک معصوم عضو کو ضائع کر دیا مگر اس کے بدلہ میں اس نے اس سے بہتر عضو یعنی دائیں ہاتھ کو چھوڑ دیا لہٰذا اسے ضائع کرنا شمار نہیں کیا جائے گا۔ جیسے کسی نے دوسرے کے بارے میں گواہی دی کہ اس نے اپنا مال برابر کی قیمت پر بیچ لیا اور اس کی گواہی پر فیصلہ ہو گیا پھر اس نے اپنے دعوی سے رجوع کر لیا تو اس صورت میں اسپر تاوان نہیں آئے گا کیونکہ اس نے مال کے بدلہ اس کے برابر کو اس کا قائم مقام بنا دیا ہے۔

۱۳۱۔ قطع ید کے فیصلہ کے بعد چور کو مال مسروقہ ہبہ کر دینے یا فروخت کر دینے سے قطع ید کی سزا نافذ نہیں ہوگی۔

قاضی نے چوری کے جرم میں قطع ید کی سزا سنا دی بعد ازیں مالک نے مال مسروقہ چور کو ہبہ کر دیا یا اسکو فروخت کر دیا۔ تو اس صورت میں قطع ید کی سزا جاری نہیں کی جائے گی۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اسکا ہاتھ کاٹ دیا جائے کیونکہ سرقہ کا عمل وقوعہ اور ثبوت دونوں اعتبار سے مکمل ہو گیا ہے۔ اور ہبہ اور بیع کے عمل سے چوری کے وقت ملکیت کے قیام کا ثبوت نہیں ملتا لہٰذا اس میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ یہ امام زفر اور امام شافعی کا قول ہے اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے

إن الإمضاء من القضاء في هذا الباب لوقوع الاستغناء عنه بالاستيفاء' إذا القضاء للإظهار' والقطع حق الله تعالى' فهو عنده' فاذا كان كذلك يشترط قيام الخصومة عند الاستيفاء

یعنی اس باب (حدود) میں فیصلہ پر عمل درآمد فیصلہ کا حصہ ہوتا ہے کہ حد کے نفاذ کے ذریعہ ہی قضاء سے استفادہ کیا جاتا ہے اس لئے کہ قضاء اور فیصلہ' معاملہ کے ظاہر کرنے اور ثابت کرنے کے لئے ہوتا ہے جبکہ قطع ید' اللہ کا حق ہونے کے ناطے اس کے ہاں ظاہر ہے اس لئے اسپر عمل درآمد کو قضا کا حصہ ماننا پڑے گا ورنہ فیصلہ کا محض اظہار بے مقصد ہے اور جب فیصلہ پر عمل درآمد' فیصلہ کا حصہ ہوتا ہے تو حد کے نفاذ کے وقت بھی دعوی اور خصومتہ کا ہونا شرط ہے اور اس معاملہ کی نوعیت ایسی ہی ہے جیسے چور' فیصلہ سے قبل مال مسروق کا جائز طریقہ سے مالک بن جائے کہ اس چیز کو مالک کی رضامندی سے خرید لے یا مالک اسکو ہبہ کردے تو اس صورت میں قطع ید کی سزا نافذ نہیں ہوتی(۱۵۰)

۳۲۔ حد کے نفاذ سے قبل مال مسروق کی قیمت نصاب سے کم ہونے کی صورت میں قطع ید کی سزا نافذ نہیں کی جائے گی۔

اگر حد سرقہ کے نفاذ سے قبل مال مسروق کی مالیت حد سرقہ کے لئے مقرر نصاب سے کم ہو جائے تو ایسی صورت میں چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ نصاب سرقہ امام ابو حنیفہ کے ہاں دس درہم' امام لک کے ہاں ایک چوتھائی دینار اور امام شافعی کے ہاں تین درہم ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ہاتھ کاٹا جائے جیسے اگر مال مسروق میں کمی آجائے یعنی کچھ حصہ ضائع ہو جائے یا کر دیا جائے تو اس سے سزا پر اثر نہیں پڑتا یہ امام زفرؒ اور شافعی کا قول ہے اور امام محمد سے ایک روایت ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے

إن كمال النصاب لما كان شرطاً يشترط قيامه عند الإمضاء لما ذكرنا (لأن الإمضاء من القضا) بخلاف النقصان في العين' لأنه مضمون عليه' فكمل النصاب عيناً وديناً' كما إذا استهلك كله' أما نقصان السعر فهو غير مضمون' فافترقا (۱۵۱)

یعنی نصاب کا مکمل ہونا شرط ہے اور اس شرط کا سزا پر عمل درآمد کے وقت بھی پورا ہونا ضروری ہے اس لئے کہ سزا پر عمل درآمد' فیصلہ کا حصہ ہے' جبکہ مال مسروق میں کمی ہونے کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ اس کے بدلہ میں ضمان آتا ہے لہذا وہاں نصاب عین و دین (چیز کے وجود اور اس کی قیمت) لحاظ سے مکمل ہے۔ جبکہ مالیت میں کمی کا کوئی ضمان نہیں لہذا دونوں مسائل علیحدہ علیحدہ ہیں۔

۳۴۔ شرکت صنائع میں کام مساوی ہونے کے باوجود نفع میں کمی بیشی ہو سکتی ہے۔

شرکت صنائع (یعنی دو ہنرمندوں کا اس پر متفق ہو کر کام شروع کرنا کہ وہ لوگوں سے کام لیں گے اور اس سے ہونے والی کمائی ان کے درمیان مشترک ہوگی) میں اگر فریقین یہ طے کرلیں کہ کام برابر کریں گے اور نفع میں ایک اور دو کے تناسب سے شریک ہوں گے تو یہ درست ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے

إن الضمان بقدر العمل، فالزيادة عليه ربح مالم يضمن، فلم يجز العقد لتأديته إليه، وصار كشركة الوجوه

یعنی یہ معاملہ درست نہ ہو کیونکہ ہر شخص پر اس کے کام کے بقدر ہی ذمہ داری ہوتی ہے لہٰذا جو شخص کام کی نسبت زائد نفع لے گا وہ ایسی چیز کا نفع لے گا جس کا وہ ضامن نہیں ہے لہٰذا ایسا عقد درست نہیں اور یہ عقد شرکت وجوہ (فریقین کا اپنے ذاتی سرمایہ کے بغیر اپنی ساکھ پر لوگوں سے نقد یا سامان لے کر کاروبار کرنا) کی مانند ہو گیا ہے کہ وہاں فریقین کا خرید شدہ چیز میں جس طرح حصہ ہوگا اسی طرح اس کے نفع میں حصہ ہوگا، کمی بیشی درست نہیں۔ یہ امام زفر کا قول ہے

استحسان کی وجہ یہ ہے

إن الربح عند اتحاد الجنس، فقد اختلف، لأن راس المال عمل والربح مال، فكان بدل العمل، والعمل يتقوم بالتقويم، فيتقدر بقدر ماقوم به فلا يحرم

یعنی فریقین جو کچھ حاصل کر رہے ہیں وہ نفع کے طور پر حاصل نہیں کر رہے ہیں اس لئے کہ نفع تو اس وقت کہلاتا ہے جب اصل اور اس سے حاصل شدہ آمدنی کی جنس ایک ہو اور یہاں دونوں مختلف ہیں اس لئے کہ یہاں راس المال محنت ہے اور نفع مال کی شکل میں ہے لہٰذا وہ کام اور محنت کے بدلہ میں ہے اور عمل کی قیمت طے کرنے سے مقرر ہوتی ہے لہٰذا جتنی قیمت بھی اس کی مقرر کی جائے گی وہی اس کی قیمت شمار ہوگی اس لئے یہ حرام نہیں (خاص طور پر جب ایک فریق اپنے کام میں زیادہ ماہر ہو تو اس کا عمل دوسرے سے زیادہ بہتر ہوگا)

جہاں تک شرکت وجوہ کا تعلق ہے تو وہاں چونکہ مال اور اس کے نفع کی جنس ایک ہے اور نفع اسی جگہ متصور ہوتا ہے جہاں دونوں کی جنس ایک ہو لہٰذا وہاں اپنے حصے سے زائد نفع لینے کی صورت میں ایسی چیز کا نفع آجائے گا جس کا وہ (زائد لینے والا) ضامن نہ ہو اور یہ چیز سوائے مضاربت کے کہیں درست نہیں

کے بدلہ میں نفع حاصل ہوتا ہے اور شرکت وجوہ میں نہ مال ہے اور نہ عمل اس لئے وہ مضاربت سے بھی مختلف ہے (۱۵۲)

۳۴۔ شرکت تقبل میں ہر فریق دوسرے کے قبول کردہ کام کا پابند ہے۔

شرکت صنائع (شرکت تقبل) میں ہر فریق جو کام قبول کرے گا' وہ اس پر اور اس کے دوسرے شریک پر لازم ہو گا۔ یہاں تک کہ ان میں سے ہر ایک سے کام کی تکمیل کا تقاضہ کیا جا سکتا ہے اور ان میں سے ہر ایک اجرت کا مطالبہ کر سکتا ہے اور کسی کو بھی اجرت دینے سے' دینے والا اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو جائے گا۔ خواہ فریقین نے کام اور نفع و نقصان میں شرکت کا معاملہ برابری کی بنیاد پر طے کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر فریقین نے کام اور نفع و نقصان میں تفاوت کو پیش نظر رکھا ہوا ہے تو ایسی صورت میں ایک فریق کی جانب سے قبول کردہ کام دوسرے پر لازم نہیں ہو گا کیونکہ شرکت میں برابری کی کوئی شرط طے نہیں کی گئی ہے اور ایک کی طرف سے دوسرے کا ذمہ دار یا کفیل ہونا اسی شرط کا تقاضہ ہوتا ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے۔ إن هذه الشركة مقتضية للضمان ألاترى أن ماتقبله كل واحد منهما من العمل مضمون على الأخر' ولهذا يستحق الأجر بسبب نفاذ تقبله عليه فجرى مجرى المفاوضة فى ضمان العمل واقتضاء البدل (۱۵۳)

یعنی کہ یہ شرکت (شرکت صنائع) بذات خود ذمہ داری اور ضمان کا تقاضہ کرتی ہے کیا یہ حقیقت نہیں کہ ایک کی جانب سے قبول کردہ عمل کی دوسرے پر ذمہ داری عائد ہوتی ہے اور اسی بنا پر وہ اجرت کا مستحق ہوتا ہے لہٰذا کام کی ذمہ داری قبول کرنے اور معاوضہ کے مطالبہ کے حوالہ سے یہ شرکت کی نوعیت ایسی ہی ہے جیسے اس میں باہمی مساوات اور برابری کی شرط قبل ازیں طے کی گئی ہے جس کو شرکت مفاوضہ کہا جاتا ہے۔

۳۵۔ مشترک دین کی صورت میں ایک دائن کے اپنا حصہ وصول کرنے کے بعد ضائع

ہونے سے دوسرے دائن کا حصہ متاثر نہیں ہوگا۔

مشترک دین (جو کسی ایک سبب کی بنا پر دو یا اس سے زائد افراد کی جانب سے کسی تیسرے شخص کے ذمہ عائد ہوتا ہے) میں کوئی ایک دائن (قرضخواہ) اپنے حصہ کا دین اپنے قبضہ میں لے لے تو اس کو یہ حق نہیں کہ اسے اپنے ساتھ مخصوص کرلے بلکہ اس کے شریک دین کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس میں سے اپنے حصہ کا مطالبہ اور تقاضہ کرے۔

اگر زیر تحویل حصہ قابض کے پاس ضائع ہو جاتا ہے قبل اس کے کہ اس کا دوسرا شریک اس میں سے اپنا حصہ وصول کرے تو اس صورت میں قابض کا ہی حصہ ضائع ہوگا اور دوسرا شریک اپنا حصہ مدین (مقروض) سے حاصل کرلے گا۔

قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ ضائع شدہ حصہ دونوں شرکاء کے حساب میں شمار ہو اس لئے کہ جیسے وہ دونوں زیر تحویل حصہ کو باہمی تقسیم کرسکتے ہیں تو اسی طرح ضائع ہونے کی صورت میں دونوں کو اکٹھا اس کا تاوان بھی برداشت کرنا چاہیے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے۔ إنه فی الاصل لم یکن ملزما بمشارکة القابض فیما قبض بل له أن یترک المقبوض للقابض ویلاحق المدین بحصته (۱۵۴)

کہ اصل میں دوسرا شریک اس بات کا پابند نہیں کہ وہ زیر تحویل حصہ میں قابض کے ساتھ شریک ہو بلکہ اسے حق ہے کہ وہ زیر تحویل حصے کو قابض کے لئے چھوڑ دے اور اپنے حصے کیلئے مدین سے رجوع کرے۔ اور اس نے یہاں ایسا ہی کیا۔

۳۶۔ وقف میں سیراب کرنے، نکاسی آب اور گزرنے کے حقوق از خود شامل ہوتے ہیں۔

وقف میں حقوق الری والصرف والمرور (یعنی سیراب کرنے، نکاسی آب اور گزرنے کے حقوق) بغیر واضح ذکر کے وقف میں شامل تصور کئے جاتے ہیں۔

قیاس ظاہر کے اعتبار سے یہ حقوق وقف میں داخل نہیں ہونے چاہئیں کیونکہ ان حقوق کا ذکر نہیں ہوا اور ذکر کے بغیر ان کو وقف میں شامل نہیں کیا جاسکتا جیسا کہ یہ حقوق بغیر ذکر کے عقد بیع میں داخل نہیں

ہوتے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے وقف میں چونکہ ملکیت منتقل نہیں ہوتی اور صرف منفعت حاصل کی جاتی ہے۔ اس لئے یہاں یہ حقوق از خود شامل سمجھے جائیں گے جیسا کہ اجارہ میں حقوق کی نوعیت ہوتی ہے کہ اس میں بھی ملکیت منتقل نہیں ہوتی اور محض منفعت حاصل کی جاتی ہے (۱۵۵)

۳۷۔ خیار شرط تین دن سے زائد مدت کے لئے مقرر کرنے کے بعد تین دن کے اندر ختم کرنے کی صورت میں عقد فاسد نہیں ہوگا۔

بائع و مشتری میں سے اگر کسی شخص نے تین دن سے زائد مدت کیلئے خیار شرط طے کیا (یعنی اسے حق ہے کہ وہ اس مدت کے اندر سودا منسوخ کردے) پھر تین دن کے اندر اس نے اپنے اختیار کو بروئے کار لاتے ہوئے سودے کے منظوری دیدی تو اس صورت میں عقد درست ہوگا'

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ عقد درست نہ ہو اسکی وجہ یہ ہے انہ انعقدفا سدا فلا ینقلب جائزا یعنی اس عقد کا انعقاد فساد کی حالت میں ہوا ہے کہ اس نے تین دن کی مقررہ مدت سے تجاوز کیا لہذا یہ جواز کی صورت میں تبدیل نہیں ہوگا۔ یہ امام زفر کا قول ہے۔

استحسان کی بنیاد یہ ہے کہ اس نے باعث فساد شرط کو اس کے استحکام سے قبل ہی ساقط کردیا کہ تین دن کے اندر ہی اس نے حتمی منظوری دے دی لہذا وہ عقد جائز ہوگیا جیسے کوئی شخص مخصوص نمبر کے بدلہ میں کوئی کپڑا فروخت کرے جو کپڑے کی قیمت کی علامت ہو لیکن مشتری اس کی حقیقت جانے بغیر اسے خرید لے تو درست نہیں لیکن اگر بائع اس مجلس میں اس کی حقیقت سے آگاہ کردے تو خرید و فروخت کا یہ معاملہ درست ہوگا اس لئے مذکورہ معاملہ کی درستگی کی یہ تعبیر اختیار کی گئی ہے ینعقدفا سدا ثم یرتفع الفساد بحذف الشرط یعنی عقد کا انعقاد فاسد حالت میں ہوا تھا مگر شرط کے ختم کرنے سے فساد ختم ہوگیا۔

اور دوسری تعبیر یہ ہے کہ فساد کا تعلق چوتھے دن سے ہے اور جب اس نے چوتھے دن سے قبل معاملہ کی اجازت دیدی تو عقد کے ساتھ فساد کا تعلق ہی قائم نہیں ہوا تاہم اگر چوتھے دن کا کچھ حصہ گزر جاتا تو عقد میں فساد آجاتا (۱۵۶)

۳۸۔ کھانے اور پہننے کے لئے خریدی ہوئی اشیاء استعمال کرنے کے بعد ان کی خامی سے آگاہ ہونے کے باوجود نقصان کی تلافی کے لئے رجوع نہیں کیا جا سکتا

اگر کسی شخص نے کھانے کی چیز خریدی اور اسے کھا لیا پھر وہ اس میں موجود خامی سے آگاہ ہوا تو اس صورت میں نقصان کی تلافی کیلئے بائع کی طرف وہ رجوع نہیں کر سکتا' اسی طرح اس نے کپڑا خریدا اور پہن کر بوسیدہ کر دیا پھر وہ اس میں موجود کسی عیب سے واقف ہوا تو وہ بائع کی طرف کسی نقصان کی تلافی کیلئے رجوع نہیں کر سکتا۔ یہ امام ابو حنیفہ کا موقف ہے

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ عیب سے آگاہی کے بعد دستور کے مطابق وہ رجوع کا مجاز ہو کیونکہ اس نے خریدی ہوی چیز (مبیع) میں وہی کچھ عمل کیا ہے' جو اس کے خریدنے سے مقصود تھا اور اس کا عمل معمول کے مطابق ہے لہٰذا یہ رجوع کرنے میں رکاوٹ نہیں یہ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مشتری کی طرف سے مبیع (خرید شدہ چیز) میں ایسے عمل کے سبب جو ضمان کا باعث بننے کی صلاحیت رکھتا ہے مبیع کی بائع (فروخت کنندہ) کو واپسی مشکل ہو گئی ہے۔ لہٰذا یہ عمل ایسا ہی ہو گیا جیسے اگر وہ اس چیز کو فروخت کر دیتا یا اسے (جاندار ہونے کی صورت میں) ہلاک کر دیتا تو اسے حق نہیں تھا کہ وہ خامی یا عیب سے مطلع ہونے کی صورت میں بائع کی طرف رجوع کرے۔

کھانے اور پہننے کے عمل کے مقصود ہونے کا حق رجوع کے حوالہ سے کوئی اعتبار نہیں چنانچہ یہی وجہ ہے کہ کسی چیز کا فروخت کرنا بھی' اس کے خریدنے کے مقاصد میں سے ایک ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود مشتری کو حق رجوع حاصل نہیں ہوتا (۱۵۷)

۳۹۔ ایک سودے میں دو اشیاء خرید کر اپنی تحویل میں لینے کے بعد ان میں سے ایک میں عیب ظاہر ہونے کے بعد اسی کو واپس کیا جا سکتا ہے۔

کسی شخص نے ایک سودے میں دو چیزیں خریدیں اور ان کو اپنی تحویل میں لے لیا' پھر اس نے ان میں سے ایک میں خامی پائی تو وہ صرف اسی کو واپس کر سکتا ہے۔

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ دونوں کو ہی واپس کرے کیونکہ دونوں کا سودا اکٹھا ہوا تھا۔ اور ایک کی

واپسی کی صورت میں سودے میں تقسیم ہو جائے گی جو کسی نقصان سے خالی نہ ہو گی کیونکہ عام طور پر عمدہ چیز کو کمتر چیز کے ساتھ ملا کر بیچا جاتا ہے' یہ معاملہ ایسا ہی ہے کہ اگر وہ ان دونوں اشیاء کو تحویل میں لینے سے قبل کسی ایک میں عیب سے مطلع ہو جاتا تو وہاں دونوں ہی واپس کرنے یا دونوں ہی اپنے پاس رکھنے کا مجاز ہوتا۔ یا اگر وہ اس معاملہ میں اپنے لئے شرط خیار طے کرتا کہ وہ تین دن کے اندر سودے کے بارے میں سوچ کر فیصلہ کرے گا تو بھی وہ دونوں رکھنے یا دونوں واپس رکھنے کا ہی اختیار رکھتا یعنی ان تینوں صورتوں میں اسے یہ حق نہیں کہ وہ ایک اپنے پاس رکھے اور ایک واپس کردے۔ یہ امام زفر کا قول ہے۔

استحسان کی بنیاد یہ ہے۔ ان بالقبض تتم الصفقة فی خیار العیب فی خیار الشرط والرؤیة لا تتم بہ یعنی یہاں سودا مکمل ہونے کے بعد سودے میں تقسیم عمل میں آرہی ہے اس لئے کہ عیب ظاہر ہونے کی صورت میں خیار کا حق ہونے کے باوجود قبضہ اور تحویل میں لینے کے سبب سودا پایہ تکمیل کو پہنچ گیا' جبکہ خیار شرط اور خیار رویت کی صورت میں سودا نامکمل رہتا ہے کہ خیار شرط اوائل عقد میں طے پاجاتا ہے اور خیار رویت چیز کو دیکھتے ہی مل جاتا ہے اسلئے دونوں معاملات ایک دوسرے سے مختلف ہیں' چنانچہ یہی وجہ ہے کہ اگر ان دونوں چیزوں میں سے کسی ایک پر کسی شخص کا استحقاق ثابت ہو جائے' دوسرے کو واپس کرنا ضروری نہیں کہ یہ صورت سودا مکمل ہونے کے بعد پیش آئی ہے (۱۵۸)

۴۰۔ بیع فاسد میں بائع کی دلالۃً اجازت سے قبضہ معتبر ہے

بیع فاسد میں جب مشتری نے بائع کی موجودگی میں اسکی اجازت کے بغیر فروخت شدہ چیز پر قبضہ کیا اور دونوں طرف سے پیش کردہ عوض مالیت کے حامل ہوں تو اس صورت میں وہ مبیع کا مالک بن جائے گا اس پر اسکی قیمت لازم ہو جائے گی۔

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بائع کی طرف سے اپنی زبان سے اجازت دینا ضروری ہے کیونکہ اس سے ہی معلوم ہو گا کہ اس معاملہ میں اسکی منشا کیا ہے' بصورت دیگر کئی احتمالات کی گنجائش موجود ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ بائع کا فروخت کرنا درحقیقت مشتری کو اس امر کیلئے مقرر کرنا ہے کہ وہ مبیع کو اپنے قبضے میں لے لے اور اب اس نے بائع کی موجودگی میں اسکو تحویل میں لے لیا اور بائع نے اسے منع نہیں کیا تو گویا یہ اسی سابقہ تقرری کا ہی نتیجہ ہے (۱۵۹)

۴۱۔ "میرا مال مسکین میں صدقہ ہے" سے مقصود وہ مال ہے جس پر زکواۃ عائد ہوتی ہے۔

کسی شخص نے کہا کہ مساکین میں میرا مال صدقہ ہے تو اسمیں صرف وہ مال شامل ہوگا جس پر زکواۃ عائد ہوتی ہے جیسے سونا' چاندی جانور اور مال تجارت وغیرہ خواہ کم ہو یا زیادہ

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ تمام مال اسمیں شامل ہوگا خواہ اس پر زکواۃ عائد نہ ہوتی ہو جیسے جائیداد گھریلو سامان اور عام استعمال کے کپڑے وغیرہ۔ کیونکہ مال کا لفظ عام ہے' یہ ایسا ہی ہے جیسا کوئی اپنے مال کی وصیت کرے تو بلا تفریق تمام مال میں وہ وصیت جاری ہوگی۔ یہ امام زفر کا قول ہے

استحسان کی وجہ یہ ہے إن إيجاب العبد يعتبر بإيجاب الله تعالى فينصرف إيجابه إلى ما أوجب الشارع فيه الصدقة من المال

یعنی بندہ کے اپنے اوپر کچھ لازم کرنے کو' اللہ کی طرف سے بندوں پر لازم کرنے پر قیاس کیا جائے گا لہٰذا جن نوعیتوں میں شارع نے مال میں صدقہ کو لازم قرار دیا ہے وہیں بندہ کے لازم کرنے کا اعتبار ہوگا' اس کے برعکس وصیت چونکہ وراثت کے قائم مقام ہے لہٰذا وہ کسی ایک قسم کے مال کے ساتھ مخصوص نہیں ہوگی جیسے وراثت کسی خاص مال سے وابستہ نہیں ہوتی (۱۶۰)

۴۲۔ وصی بننے کے مدعی شخص کے لئے دو ورثاء کی گواہی قابل قبول ہوگی۔

دو آدمیوں نے گواہی دی کہ ان کے باپ نے فلاں شخص کو وصی مقرر کیا ہے اور وہ شخص اس کا دعویدار بھی ہو تو یہ گواہی درست ہے قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ درست نہ ہو کیونکہ یہ گواہ کی اپنے لئے گواہی ہے کیونکہ کسی کے وصی بننے کا فائدہ اسے ہی پہنچے گا کہ وہ شخص اس کے حقوق کی حفاظت کرے گا اور کسی شخص کی اپنے حق میں گواہی درست نہیں ہوتی۔

استحسان کی وجہ یہ ہے

إن للقاضي ولاية نصب الوصي إذا كان طالبا والموت معروفا فيكفي القاضي بهذه الشهادة مؤنة التعين لا أن يثبت بها شئ فصار كالقرعة

یعنی قاضی کو وصی مقرر کرنے کا اختیار ہے بشرطیکہ وصی اس کا مطالبہ کرے اور متوفی کی موت سب

کے علم میں ہو تو قاضی اس گواہی کی بنیاد پر صرف متعین کرنے کی ذمہ داری قبول کرے گا یعنی یہ دیکھے گا کہ وہ شخص امانت ودیانت رکھتا ہے یا نہیں' نہ کہ اس کی بنیاد کوئی مستقل فیصلہ کرے گا لہذا اس کے فیصلے کی حیثیت قرعہ کی مانند ہے کہ اس سے کوئی بات مستقل طور پر ثابت نہیں ہوتی بلکہ اس سے کسی چیز کی تقسیم میں صرف لوگوں کو دلی تسلی ہوتی ہے چونکہ اس گواہی سے کوئی چیز لازم نہیں کی جاسکتی اس لئے اس کی حیثیت حقیقی گواہی جیسی نہیں ہے لیکن اگر وصی دعویدار نہ ہو بلکہ منکر ہو تو ایسی صورت میں قاضی کو وصی مقرر کرنے کا اختیار نہیں کیونکہ اس گواہی سے کوئی چیز لازم نہیں کی جاسکتی۔ مذکورہ بالا مسئلہ کے علاوہ درج ذیل مسائل میں بھی یہی نوعیت ہوگی۔

(۱) کوئی شخص' متوفی کے بیٹوں کے وصی بننے کی گواہی دے اور وہ اس کا دعوی کریں۔

(۲) دو وصی گواہی دیں کہ تیسرے شخص کو بھی ان کے ساتھ وصی مقرر کیا گیا ہے اور وہ شخص اس کا دعوی بھی کرے۔

(۳) دو مقروض گواہی دیں کہ متوفی کا قرض ان کے ذمہ ہے۔

(۴) دو قرضخواہ گواہی دیں کہ متوفی کے ذمہ ان کا قرض ہے۔ (۱۶۱)

۴۳۔ مہر کی رقم میں دو گواہوں کی متضاد گواہی سے عقد نکاح متاثر نہیں ہوگا اور کم رقم کو مہر تصور کیا جائے گا۔

ایک شخص نے گواہی دی کہ نکاح میں ایک ہزار روپے کی رقم بطور مہر مقرر ہوئی جبکہ دوسرے شخص نے گواہی دی کہ مہر کی رقم ڈیڑھ ہزار روپے تھی تو اس صورت میں نکاح ایک ہزار روپے کے مہر پر درست ہو جائے گا یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے امالی کے مطابق امام ابو یوسف بھی یہی موقف رکھتے ہیں۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ گواہی درست نہ ہو اس لئے کہ یہ اختلاف عقد میں ہے کہ ایک ہزار کے مہر پر نکاح ڈیڑھ ہزار کے مہر پر نکاح سے مختلف ہے کیونکہ جانبین کی طرف سے مقصود سبب (مال) ہے۔ اور اس میں اختلاف ہے یہ ایسا ہی ہے جیسے خرید و فروخت میں اختلاف ہو جائے کہ ایک کی گواہی ایک ہزار روپے میں خریدنے کی ہو اور دوسرے کی گواہی ڈیڑھ ہزار روپے میں خریدنے کی ہو تو وہاں گواہی غیر معتبر قرار دی جاتی ہے کیونکہ گواہی کا نصاب نامکمل ہے نیز ایک گواہ کی مدعی تصدیق نہیں کر رہا ہے۔ یہ امام محمد کا

قول ہے ایک روایت میں امام ابو یوسف کا یہی قول ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے

إن المال فی النکاح تابع، والأصل فیه الحل والا زدواج والملک ولا اختلاف فیما هو الأصل (۱۶۲)

یعنی نکاح میں مال تابع ہے یہی وجہ ہے کہ مہر مقرر کئے بغیر بھی نکاح درست ہے اور نکاح میں اصل بات حلت باہمی ملاپ اور حق زوجیت کی ملکیت ہے اور جو چیز اصل ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے لہذا یہ معاملہ (نکاح) ثابت ہو جائے گا۔ پھر جب ضمنی معاملہ میں اختلاف ہوا ہے تو کم مقدار کا فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ اس پر دونوں گواہ متفق ہیں۔

۴۴۔ مقررہ رقم میں دو اشیاء کی خریداری کی وکالت کے تحت ان دو کو متفاوت نرخوں پر خریدنا درست ہے۔

ایک شخص نے دوسرے کو حکم دیا کہ وہ متعین کردہ دو اشیاء ایک ہزار میں خریدے اور دونوں کی قیمت برابر ہو تو اگر وکیل نے ان میں سے ایک چیز پانچ سو یا اس سے کم میں خریدی تو یہ درست ہے اور اگر اس سے زائد میں خریدی تو مؤکل پر اس کا لینا لازم نہیں ہو گا سوائے اس کے وہ بقیہ رقم سے دوسری چیز خریدلے قبل اس کے مؤکل اور وکیل کے مابین کوئی تنازعہ ہو۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ بقیہ رقم سے دوسری چیز خریدنے کے باوجود مؤکل پر یہ خریداری لازم نہ ہو کیونکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ وکیل نے اپنے مؤکل کی ہدایات کی خلاف ورزی کی ہے یہ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ پہلی چیز کی خریداری بدستور قائم ہے اور جو اس کا واضح مقصد تھا وہ حاصل ہو چکا ہے یعنی ایک ہزار میں دو اشیاء کی خریداری اور خریداری میں برابر برابر کی رقم کا تقسیم ہونا دلالۃ معلوم ہوا تھا جبکہ واضح گفتگو اس کے مقابلہ میں فوقیت رکھتی ہے کہ اس مقرر رقم کے اندر دو اشیاء خریدی جائیں خواہ ان کے مابین قیمت کا اعتبار سے تفاوت ہی کیوں نہ ہو (۱۶۳)

۴۵۔ کسی چیز کے فروخت کرنے کی وکالت کے تحت اس چیز کو حصوں میں فروخت کرنا

درست ہے۔

ایک شخص نے اپنی مملوکہ چیز کو فروخت کرنے کے لئے دوسرے آدمی کو وکیل مقرر کیا تو اس نے نصف حصہ فروخت کر دیا تو یہ درست نہیں سوائے اس کے کہ وہ مؤکل اور وکیل کی باہمی خصومة سے قبل دوسرے نصف حصہ کو فروخت کردے یہ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ایسا کرنا درست نہیں کیونکہ اس نے نصف حصہ فروخت کر کے موکل کی ہدایات کی خلاف ورزی کی ہے یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ نصف حصہ کا فروخت کرنا بسااوقات مؤکل کے حکم کی تعمیل کا سبب بن جاتا ہے کہ اسے ایسا شخص نہیں ملتا جو چیز کو مکمل خریدے تو وہ ضرورت سمجھتا ہے کہ اسے حصوں میں فروخت کرے اور جب اس نے پہلی خریداری کے معاملہ کے ختم ہونے سے پہلے بقیہ حصہ فروخت کر دیا تو معلوم ہوا کہ نصف حصہ کی فروخت ایک ذریعہ تھی اور اگر اس نے فروخت نہ کیا تو واضح ہو جائے گا کہ پہلا معاملہ اس کے لئے ذریعہ نہ تھا یوں اس نے موکل کی ہدایت کی خلاف ورزی کی لہٰذا یہ درست نہیں۔ (۱۶۴)

۴۶۔ قابض کی طرف سے خریداری پر گواہ پیش کرنے کی صورت میں غائب مالک کی طرف سے مقرر کردہ وکیل برائے قبضہ کو وہ چیز حوالہ نہیں کی جائے گی۔

کسی شخص نے اپنی چیز کے قبضہ کے لئے کسی کو وکیل مقرر کیا اور صاحب قبضہ نے گواہ پیش کر دیئے کہ موکل نے وہ چیز اسے فروخت کر دی ہے تو معاملہ جوں کا توں رہے گا یہاں تک کہ موکل (غائب) حاضر ہو جائے۔ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ چیز وکیل کے حوالہ کر دی جائے اس لئے کہ گواہ خصم (فریق) کے مقابلہ پر پیش نہیں کئے گئے کیونکہ وکیل اس معاملہ میں فریق نہیں کہ وہ چیز فروخت کی گئی یا نہیں۔

استحسان کی وجہ یہ ہے إنه خصم في قصر يده لقيام المتوكل في القبض فيقتصر يده

یعنی چونکہ وکیل قبضہ کے معاملہ میں موکل کے قائم مقام ہے اس لئے وہ اپنے ہاتھ وقبضہ کے کوتاہ ہونے کے سلسلے میں فریق کی حیثیت رکھتا ہے لہٰذا اس کے قبضہ کو روک دیا جائے گا اگرچہ اس طرح گواہ پیش کرنے سے فروخت کا معاملہ ثابت نہیں ہوا یہاں تک کہ غائب موکل جب آئے گا تو فروخت پر گواہ

دوبارہ پیش کئے جائیں گے اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے صاحب قبضہ اس پر گواہ پیش کر دے کہ موکل نے اپنے وکیل بالقبض کو معزول کر دیا ہے تو اس صورت میں اس وکیل کے اختیارات محدود ہونے کی بابت گواہی قابل قبول ہوگی (۱۶۵)

۴۷۔ وکیل بالخصومۃ کا اپنے موکل کے خلاف دعوی تسلیم کرلینا درست ہے

کسی مقدمہ میں ایک شخص نے اپنی طرف سے دعوی کا جواب دینے کے لئے وکیل مقرر کیا اور اس نے قاضی کے پاس موکل پر دائر دعوی کو تسلیم کرلیا تو اس کا یہ اقرار نامہ قابل قبول ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا قول ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ اقرار قابل قبول نہ ہو کیونکہ اس کو مخالف دعوی جواب دینے اور بحث کرنے کے لئے مقرر کیا گیا تھا اور اقرار کرنا اس کی ضد ہے اس لئے کہ یہ صلح کرنے کے مترادف ہے اور کوئی بھی چیز اپنے اندر اپنی ضد کی گنجائش نہیں رکھتی یہی وجہ ہے کہ وہ صلح کرنے یا حق معاف کرنے کا حق نہیں رکھتا اسی طرح اگر اسے اقرار کے علاوہ صرف خصومت کا وکیل مقرر کیا جاتا تو یہ تقرری درست ہوتی گویا محض خصومت اور جواب دینا ترک شدہ حقیقت نہیں ہے یہ امام زفر اور امام شافعی کا موقف ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ وکیل کی تقرری قطعی طور پر درست ہے اور اسی ضمن میں یہ بات بھی شامل ہے جس کا وہ قطعی طور پر مالک ہے یعنی اقرار وانکار سے قطع نظر دعوی کا جواب دینا لہٰذا وکالت کو صحیح قرار دینے کے لئے خصومت سے مراد بطور مجاز کے محض جواب ہوگا کیونکہ اگر اقرار وانکار میں سے کسی ایک کو متعین کرلیا جائے تو بسا اوقات اس پر عمل کرنا حرام ہوتا ہے مثلاً" مقابل فریق حق پر ہے تو شرعاً" انکار کا اسے حق نہیں اور اگر وہ باطل پر ہے تو سوائے انکار کے دوسری صورت ممکن نہیں تو وکالت بالخصومت ایک لحاظ سے درست ہے ایک لحاظ سے نہیں لہٰذا اس کی درستی کے لئے اس کو مجاز پر محمول کیا جائے گا یعنی محض جواب دینا جو دعوی کے انکار یا تسلیم میں سے کسی پر بھی مبنی ہو سکتا (۱۶۶)

۴۸۔ ودیع کی جانب کسی کے لئے وکالت بالقبض کے اقرار کے باوجود اسے ودیعت حوالہ کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

اگر ودیع (جس کے پاس امانت رکھی گئی) ودیعہ پر قبضہ کرنے کے سلسلے میں کسی شخص کی وکالت کا اقرار کرلے تو اس صورت میں اسے یہ نہیں کہا جائے گا کہ وہ ودیعہ (امانت) اس کے حوالہ کردے۔

قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ اقرار کے بعد اسے ودیعہ حوالے کرنے کے لئے کہہ دیا جائے جیسے مقروض شخص دین کے قبضہ کے سلسلے میں کسی کے وکیل ہونے کا اقرار کرلے تو اسے کہا جائے گا کہ وہ اپنے اقرار کے مطابق دین اس وکیل کے حوالہ کردے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اگر ودیع کو اس کے اقرار کے مطابق ودیعہ حوالہ کرنے کے لئے مجبور کیا جائے گا تو اس سے اقرار علی الغیر (دوسرے شخص کے بارے میں اقرار) لازم آئے گا۔ اس لئے کہ اگر وکالت کا عدم ثبوت واضح ہو جائے تو ہوسکتا ہے کہ ودیعہ کی چیز ضائع ہو جائے اور مودع (جس نے امانت رکھی) کے پاس وہ چیز نہ پہنچ پائے کیونکہ مودع کا حق دراصل اس چیز میں بذات خود ہے جبکہ دین کا معاملہ اس کے برعکس ہے کہ اگر وہاں وکالت کا ثبوت واضح نہ ہو تو قرضخواہ کے حق میں کوئی چیز ضائع نہیں ہوگی کیونکہ اس کا حق منصوص چیز کی بجائے مقروض کے ذمہ میں ثابت ہے اور ذمہ بدستور موجود ہے اور اقرار کا نقصان صرف اقرار کنندہ کی حد تک محدود رہے گا اور دائن (قرض خواہ) تک نہیں پہنچے گا۔ (۱٦۷)

۴۹۔ موکل کی طرف سے دی گئی رقم کی بجائے اپنی طرف سے رقم خرچ کرنا وصول کردہ رقم کے بدلہ میں شمار ہوگی۔

کسی شخص نے دوسرے کو دس درہم دیئے کہ وہ اسے اس کے اہل خانہ پر خرچ کرے اس نے اتنی ہی رقم اپنے مال میں سے خرچ کردی تو موکل کی دی ہوئی رقم اس خرچ شدہ رقم کے بدلہ میں ہوجائے گی

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ اس رقم کے خرچ کرنے میں متبرع (نیکی کرنے والا) شمار ہو کیونکہ وکالتہ میں دراہم (رقم) متعین ہوجاتے ہیں حتی کہ اگر یہ رقم خرچ کرنے سے پہلے ضائع ہوجائے تو وکالتہ کا عقد کالعدم ہوجائے گا لہٰذا جب اس نے اس نے اپنے مال میں سے خراجات کئے تو اس نے ایسا موکل کے حکم کے بغیر کیا لہٰذا وہ محض متبرع ہوگا۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ خرچ کرنے کے لئے وکیل، خریداری کے لئے وکیل کی مانند ہے اور خریداری

میں حکم یہی ہے کہ وکیل جو ثمن ادا کرے گا وہ اس کے لئے موکل کی طرف رجوع کرے گا اور جو رقم اسے موکل نے دی ہوگی اس میں اور جو اس نے اپنے مال میں ادا کی ہوگی حساب وکتاب ہوجائے گا۔ (۱۶۸)

۵۰۔ فروخت شدہ مال کے مشتری کے قبضہ میں جانے سے قبل ثمن میں اختلاف کی صورت میں فریقین حلف اٹھائیں گے۔

اگر فروخت شدہ مال کے بارے میں خریدار کے قبضہ میں جانے سے بیشتر بائع اور مشتری کے درمیان ثمن یعنی طے شدہ قیمت کے بارے میں جھگڑا ہوجائے تو قیاس ظاہر کا تقاضہ ہے کہ بار ثبوت بائع (فروخت کنندہ) پر ہو کہ وہ زیادہ رقم کا مدعی ہے اور اگر ثبوت نہ ہو تو خریدار (مشتری) قسم کھائے لیکن استحسان یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں قسم کھائیں گے کیونکہ قیاس خفی کی رو سے وہ دونوں ایک لحاظ سے مدعی علیہ اور انکار کرنے والے کی حیثیت رکھتے ہیں مشتری کا مدعی علیہ ہونا واضح ہے۔ اور بائع اس لحاظ سے مدعی علیہ ہے کہ مشتری کم قیمت پر استحقاق مبیع کا دعوی کر رہا ہے۔ اور بائع اس کا منکر ہے۔ (۱۶۹)

۵۱۔ مالک کی جانب سے اپنی چیز چرائے جانے کے دعوی کے بعد قابض شخص کے اسے بطور امانت رکھنے کے مصدقہ دعوے کے باوجود نزاع ختم نہیں ہوگا۔

ایک شخص نے دعوی کیا کہ مجھ سے چیز چرائی گئی ہے اور صاحب قبضہ نے کہا کہ وہ چیز فلاں شخص نے میرے پاس امانت رکھوائی ہے اور اس پر اس نے گواہ پیش کر دیئے تو اس سے نزاع ختم نہیں ہوگا یہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا قول ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ نزاع ختم ہوجائے گا اس لئے کہ مدعی نے اس شخص کے خلاف دعوی نہیں کیا اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے وہ کہتا کہ مجھ سے چیز چھینی گئی یعنی چھیننے والے کا تذکرہ نہ کرے تو اس صورت میں مقدمہ ختم ہوجاتا ہے یہ امام محمد کا قول ہے

استحسان کی وجہ یہ ہے۔

إن ذكر الفعل يستدعي الفاعل لامحالة والظاهر أنه هو الذي في يده إلا أنه لم يعينه درء للحد شفقة عليه فإقامة لحسبة الستر فصار

كما اذا قال سرقت بخلاف الغصب لا نه لا حد فيه ولا يتحرز عن كشفه۔ (۱۷۰)

یعنی فعل (سرقہ) کا تذکرہ لامحالہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس کا مرتکب کوئی شخص ہو جو بظاہر وہی ہے جس کے قبضہ میں وہ چیز موجود ہے لیکن اس نے اسپر ترس کھاتے ہوئے اور ستر پوشی کے ثواب کے حصول کے لئے حد سے بچانے کی خاطر اس کا تعین نہیں کیا اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے وہ کہتا کہ تم نے چوری کی ہے لہٰذا نزاع بدستور موجود ہے جبکہ غصب اور چھیننے کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ اس میں حد نہیں ہے اور نہ اس کے انکشاف سے احتراز کی ضرورت ہے لہٰذا ایسی صورت میں اس نے مرتکب شخص کا ذکر نہ کرکے نزاع کو ختم کر دیا۔

۵۲۔ ایک چیز پر ایک شخص کے دعوی رہن کو دوسرے شخص کے بلاعوض ہبہ کے دعوی پر ترجیح دی جائے گی۔

دو آدمیوں نے ایک چیز پر اپنا اپنا دعوی کیا ایک کا کہنا ہے وہ چیز اس کے پاس رہن ہے اور اس نے اس پر قبضہ کر لیا ہے اور دوسرے کا کہنا ہے کہ وہ چیز اسے بلاعوض ہبہ کی گئی اور اسنے اس پر قبضہ کر لیا ہے اور دونوں نے اپنے اپنے دعوؤں پر گواہ بھی پیش کر دیئے تو ایسی صورت میں رہن کے دعوی کو ترجیح ہوگی۔
قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ہبہ کے دعوی کو ترجیح دی جائے اس لئے کہ اس سے ملکیت ثابت ہوتی ہے جبکہ رہن سے ملکیت کا ثبوت نہیں ہوتا ہے۔
استحسان کی وجہ یہ ہے

إن المقبوض بحكم الرهن مضمون وبحكم الهبة غير مضمون وعقد الضمان أقوى (۱۷۱)

یعنی زیر قبضہ چیز ازروئے رہن ضمان اور ذمہ داری میں آجاتی ہے جبکہ ازروئے ہبہ ضمان اور ذمہ داری میں نہیں آتی ہے اور ضمان والا عقد زیادہ قوت والا ہے۔ کیونکہ اس میں دو بدل یعنی رہن شدہ چیز اور دین ثابت ہوتے ہیں اور ہبہ میں صرف ایک بدل یعنی ہبہ شدہ چیز ثابت ہوتی ہے۔

۵۳۔ اجارہ اور اعارہ میں اقرار کرنے والے کی بات معتبر ہوگی

ایک شخص نے دوسرے کے بارے میں کہا کہ میں نے اپنا یہ جانور اس کو اجرت پر دیا تھا وہ اس پر

یا یہ کہ میں نے اپنا یہ کپڑا اسکو اجرت پر دیا تھا' اس نے پہنا اور پھر واپس کر دیا
یا یہ کہ میں نے اپنا یہ گھر اس کو عاریۃً دیا تھا' اس نے رہائش اختیار کی اور پھر واپس کر دیا۔
یا یہ کہ میں نے اس کو اپنے گھر میں ٹھہرایا اور پھر اس نے گھر واپس کر دیا۔

اور دوسرا شخص ان تمام صورتوں میں اس کی بات کو جھٹلاتا ہے اور کہتا ہے کہ وہ جانور ر کپڑا ر گھر تو میرا ہے تو اس صورت میں اقرار کرنے والے (پہلے شخص) کی بات معتبر ہوگی۔ یہ امام ابو حنیفہ کا موقف ہے۔

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ انکار کرنے والے کی بات معتبر ہو کیونکہ پہلے شخص نے اس امر کا اعتراف کیا ہے کہ دوسرے کا ہاتھ (قبضہ) اس چیز پر تھا اور ساتھ ہی اس چیز پر اپنے استحقاق کا دعوی کیا ہے جس کا دوسرے نے انکار کیا ہے اور منکر کی بات معتبر ہوتی ہے یہ معاملہ ایسا ہی ہے جیسے ایک شخص یہ دعوی کرے کہ میرے ایک ہزار روپے فلاں کے پاس امانت تھے جو میں نے لے لئے اور دوسرا کہتا ہے کہ وہ میرے ہی تھے تو اس صورت میں اس دوسرے شخص کی بات تسلیم کی جاتی ہے۔
استحسان کی وجہ یہ ہے۔

إن اليد في الإجارة والإعارة ضرورية تثبت ضرورة استيفاء المعقود عليه وهو المنافع فيكون عدما فيما وراء الضرورة فلا يكون اقرارا له باليد مطلقا بخلاف الوديعة لأن اليد فيها مقصودة والإيداع إثبات اليد قصدا فيكون الإقرار به اعترافا باليد للمودع

یعنی اجارہ اور اعارہ میں دوسرے کا قبضہ تسلیم کرنا ضرورت کے تحت ہے تاکہ وہ اس چیز (جس پر قبضہ ہوا ہے) سے استفادہ کر سکے اور اس کے علاوہ دیگر صورتوں میں دوسرے کا ہاتھ (قبضہ) تسلیم کرنے کی کوئی ضرورت اور وجہ نہیں ہے لہٰذا دوسرے کے لئے قبضہ کا اقرار کا مقصد مکمل قبضہ نہیں ہے جبکہ ودیعہ میں قبضہ مقصود ہوتا ہے اور امانت رکھوانے کا مطلب قصداً" دوسرے کے قبضہ کو ثابت کرنا ہے لہٰذا دوسرے کے لئے اقرار کرنا مودع (جس کے پاس امانت رکھوائی گئی) کے قبضہ کے اعتراف کے مترادف ہے

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اجارہ اعارہ اور اسکان میں ایسے قبضہ کا اقرار ہے جو اقرار کنندہ کی طرف سے ثابت شدہ ہے لہٰذا اس کی کیفیت و نوعیت میں اسی کی بات معتبر ہوگی جبکہ ودیعہ کا مسئلہ اس سے مختلف ہے کہ اس نے یہ کہا ہے کہ وہ رقم ودیعہ تھی اور بسا اوقات انسان کے عمل کے بغیر ایک چیز ودیعہ بن جاتی

ہے جسے لقطہ' اٹھانے والے کے پاس یا کسی کے کپڑے اڑ کر دوسرے کے گھر جا گرنے سے ودیعہ بن جاتے ہیں اور اگر اس نے یہ کہا کہ میں نے اس کے پاس امانت رکھی تھی تو پھر اقرار کرنے والے کی بات معتبر ہوگی۔ (۱۷۲)

۵۴۔ بیمار شخص کا غیر وارث کے لئے تمام مال کا اقرار کرنا درست ہے۔

کسی بیمار شخص نے اجنبی (غیر وارث) کے لئے مال کا اقرار کیا تو یہ اقرار درست ہے خواہ تمام مال اس کے دائرہ میں آجائے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ اقرار ایک تہائی سے زائد مال میں درست نہ ہو اس لئے کہ شریعت نے بیمار آدمی کے تصرف کو ایک تہائی تک محدود کر دیا ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جب اس کا تصرف ایک تہائی حصہ میں درست ہوگیا تو اب بقیہ مال میں پھر تصرف کا حق اسے حاصل ہوگیا کیونکہ وہ دین کی ادائیگی کے بعد ایک تہائی حصہ کے اقرار یا وصیت کا پھر اختیار رکھتا ہے یوں ہوتے ہوتے تمام مال پر اس کا حق آجائے گا۔ (۱۷۳)

۵۵۔ مضارب کی طرف سے مضاربتہ کا مال بطور بضاعتہ کے رب المال کے حوالہ کرنا درست ہے۔

مضارب نے مضاربہ کے سرمایہ میں سے کچھ حصہ بطور " بضاعتہ " کے رب المال کے حوالہ کیا (یعنی رب المال کاروبار کر کے تمام نفع مضارب کے سپرد کر دیگا) اور رب المال نے اس سے خرید و فروخت کی تو مضاربت برقرار رہے گی۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مضاربت فاسد ہوجائے یہ امام زفر کا قول ہے کیونکہ رب المال اپنے مال میں خود تصرف کر رہا ہے لہٰذا وہ اس میں وکیل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور اس نے وکالت قبول کر کے گویا مضاربت کو مسترد کر دیا ہے اور یہی وجہ ہے کہ اگر عقد مضاربت کے وقت یہ شرط طے کی جاتی کہ رب المال بھی کام کرے گا تو مضاربت فاسد ہوجاتی۔

استحسان کی وجہ یہ ہے۔

إن التخلية قدتمت فصارالتصرف حقا للمضارب فيصلح رب المال وكيلا عنه فى التصرف والإ بضاع توكيل منه فلا يكون استردادا بخلاف شرط العمل عليه فى الابتداء لأنه يمنع التخلية۔ (۱۷۴)

یعنی کہ سرمایہ اور مضارب کے مابین تخلیہ کا عمل مکمل ہو چکا ہے اور اب تصرف کرنا مضارب کا حق بن چکا ہے لہٰذا رب المال تصرف میں اس کا وکیل بن سکتا ہے بضاعۃ بھی وکالت کی ایک صورت ہے لہٰذا اس سے مضاربت مسترد کرنا لازم نہیں آتا جبکہ معاملہ کی ابتداء میں رب المال کے لئے عمل کی شرط مقرر کرنا اس لئے درست نہیں کہ اس سے مضارب اور سرمایہ کے مابین تخلیہ کا عمل مکمل نہیں ہوتا۔

۵۶۔ مضارب کے پاس موجود رقم کی نوعیت پر اختلاف کی صورت میں مضارب کا دعوی معتبر ہوگا۔

مضارب کے پاس دو ہزار روپیہ ہے اور اس نے رب المال سے کہا کہ ایک ہزار تم نے دیے اور ایک ہزار میں نے نفع میں کمائے جبکہ رب المال کا کہنا ہے میں نے دو ہزار ہی دیئے تو ایسی صورت میں مضارب کی بات معتبر ہوگی۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ رب المال کی بات معتبر ہو یہ امام زفر کا موقف اور امام ابو حنیفہ کا قول اول ہے۔ کیونکہ مضارب نے اس پر دعوی کیا ہے کہ وہ نفع میں شریک ہے جبکہ رب المال اس کا انکار کر رہا ہے اور بات انکار کرنے والے کی معتبر ہوتی ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے

إن الاختلاف فى الحقيقة فى مقدا رالمقبوض وفى مثله القول قول القابض ضمينا كان أوأمينا لأنه أعرف بمقدار المقبوض

(۱۷۵)

یعنی کہ یہاں اختلاف درحقیقت اس مقدار میں ہے جو مضارب کے قبضہ میں ہے اور اس قسم کے معاملات میں قابض کی بات معتبر ہوتی ہے خواہ وہ ضامن ہو یا امین ہو اس لئے کہ وہ زیر قبضہ چیز کی مقدار سے زیادہ واقف ہے۔

۵۷۔ واہب کے کہے بغیر موہوب لہ کا قبضہ کرنا قابل اعتبار ہے

کسی شخص نے کوئی چیز دوسرے آدمی کو ہبہ کی اور اس نے اسی مجلس میں واہب کے کہے بغیر اس چیز کو اپنی تحویل میں لے لیا تو یہ درست ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے اور یہ امام شافعی کا قول ہے کہ یہ درست نہ ہو اس لئے کہ قبضہ کرنا واہب کی ملکیت میں تصرف کرنے کے مترادف ہے کیونکہ قبضہ سے پہلے اس کی ملکیت برقرار ہے لہٰذا اس کی اجازت کے بغیر قبضہ درست نہیں ہے جیسے اختتام مجلس کے بعد قبضہ بغیر اجازت کے درست نہیں ہوتا۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قبضہ کرنا' ہبہ میں قبول کرنے کے قائم مقام ہے اس حوالہ سے کہ اس پر حکم یعنی ملکیت کا ہونا موقوف ہے اور ہبہ کے عقد سے مقصد ملکیت ثابت کرنا ہے لہٰذا واہب کی طرف سے پیشکش اس کو قبضہ پر مقرر کرنے کے مترادف ہے جہاں تک مجلس کے بعد قبضہ کی نوعیت ہے تو وہ اس لئے درست نہیں کہ پیش کش قبول کرنے کے لئے مجلس کا ہونا ضروری ہے اور قبضہ چونکہ قبول کے قائم مقام ہے اس لئے اس کے لئے بھی مجلس ہونا ضروری ہے۔ (۱۷۶)

۵۸۔ مالدار پر صدقہ کی صورت میں رجوع کی گنجائش نہیں۔

کسی شخص نے مالدار پر کوئی چیز صدقہ کی تو اسے رجوع کا حق نہیں۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اسے رجوع کا حق ہو کیونکہ صدقہ کا مستحق نہ ہونے کے سبب مالدار کے حق میں صدقہ' ہبہ ہی ہے اور ہبہ میں رجوع کی گنجائش ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ صدقہ کا مقصد جس طرح کسی ضرورت مند کی ضرورت پوری کرنا ہوتا ہے اسی طرح اس سے مقصود حصول ثواب بھی ہوتا ہے لہٰذا ایسی صورت میں رجوع کی کوئی صورت نہیں ہوتی (۱۷۷)

۵۹۔ کاشت کے تذکرہ کے بغیر زمین کرائے پر لیکر کاشت کرنے اور کرایہ کی مدت گزرنے کی صورت میں عقد درست ہوگا۔

کسی شخص نے کرایہ پر زمین لی اور یہ ذکر نہ کیا کہ وہ اس پر کاشت کرے گا یا یہ نہ بتایا کہ وہ کیا چیز

کاشت کرے گا تو ایسی صورت میں معقود علیہ (جس پر عقد ہوا ہے) کی جہالت کی وجہ سے اجارہ فاسد ہوجائے گا لیکن اگر اس نے اسی حالت میں زمین کاشت کی اور مقررہ مدت بھی گزر گئی تو اس صورت میں مالک کو مقررہ اجرت ملے گی گویا اجارہ درست تسلیم کرلیا جائے گا۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اجارہ کسی صورت میں درست نہ ہو کیونکہ عقد جب فاسد وقوع پذیر ہوا ہے تو وہ اب جائز نہیں بن سکتا(لا نہ انعقد فاسدا فلا ینقلب جائزا) لہٰذا ایسی صورت میں مقررہ اجرت کی بجائے اجرت مثل(مارکیٹ ریٹ کے مطابق) ملے گی یہ امام زفر کا قول ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے

إن الجہالۃ ارتفعت قبل تمام العقد فینقلب جائزا کما اذا ارتفعت فی حالۃ العقد (۱۷۸)

یعنی عقد کے مکمل ہونے سے قبل ہی یعنی مدت گزرنے سے پہلے جہالت ختم ہوگئی ہے کہ جو اس میں کاشت کیا جانا تھا وہ اب معلوم ہوچکا ہے لہٰذا عقد درست ہوگیا۔ یہ اسی طرح ہے جیسے عقد کرتے وقت یہ جہالت اور ناواقفیت ختم ہوجاتی۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی معاملہ میں نامعلوم مدت پر عملدرآمد سے قبل ہی اسے ختم کردیا جائے یا مدت کے اندر تین دن سے زائد خیار شرط کو ختم کردیا جائے تو یہ معاملات درست ہوجاتے ہیں۔

۶۰۔ جانور پر لادی جانے والی اشیاء کا تذکرہ کئے بغیر اسے اجرت پر لیکر معمول کے مطابق بوجھ لادنے سے مقررہ اجرت ہی لازم ہوگی۔

کسی شخص نے دوسرے شہر کے لئے متعینہ رقم پر کوئی جانور کرایہ پر لیا۔ مگر اس پر لادی جانے والی اشیاء کا ذکر نہ کیا پھر اس پر اتنا ہی بوجھ لاد کر وہ اس شہر پہنچ گیا جتنا لوگ عام طور پر لادا کرتے ہیں تو اس صورت میں مالک کو مقررہ اجرت ملے گی۔

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اجرت مثل ملے کیونکہ اجارہ فاسد ہے کہ یہاں لادی جانے والی چیز میں جہالت ہے۔ یہ امام زفر کا قول ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ عقد مکمل ہونے سے قبل جہالت ختم ہوچکی ہے کیونکہ اس پر بوجھ لادے جانے سے ہی اس مقدار کا تعین ہوگیا ہے لہٰذا عقد جواز میں تبدیل ہوگیا ہے۔ (۱۷۹)

۶۱۔ قرض ایک کرنسی کی صورت میں لیا گیا ہو اور مقروض کے پاس رقم دوسری کرنسی میں ہو تو قاضی اس کو قرض کی کرنسی کے بدلہ میں فروخت کر سکتا ہے۔

کسی شخص کا قرض دینار کی صورت میں ہو اور اس کے پاس دراہم ہوں یا اس کے برعکس ہو تو اس صورت میں قاضی ان کو قرض کی رقم کے بدلہ میں فروخت کر سکتا ہے۔ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔
قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ قاضی انکو فروخت نہیں کر سکتا ہے جیسے کسی کے پاس سامان ہو تو قاضی اسے قرض کے بدلہ میں بیچنے کا مجاز نہیں ہے اور یہی سبب ہے کہ قرض خواہ دینار کے بدلہ دراہم یا اس کے برعکس جبراً لینے کا مجاز نہیں ہے۔
استحسان کی وجہ یہ ہے۔

إنهما متحدان في الثمنية المالية مختلفان في الصورة فبالنظر إلى الاتحاد يثبت للقاضي ولاية التصرف، فبالنظر إلى الاختلاف يسلب عن الدائن ولاية الأخذ عملا بالشبهين، بخلاف العروض لأن الغرض يتعلق بصورها وأعيانها أما النقود فوسائل فافترقا (۱۸۰)

یعنی کہ درہم و دینار ثمن اور مال ہونے کے حوالہ سے آپس میں متحد ہیں صرف صورت میں علیحدہ علیحدہ ہیں اتحاد کے پہلو کو مدنظر رکھتے ہوئے قاضی کے لئے تصرف کا حق ثابت ہوتا ہے اور باہمی فرق کے پہلو کو دیکھتے ہوئے قرض خواہ کو یہ حق نہیں دیا گیا کہ وہ از خود اپنا قرض وصول کر لے جبکہ سامان کا معاملہ مختلف ہے کہ سامان میں فائدہ کا حصول بذات خود اس سامان سے ہی وابستہ ہوتا ہے جبکہ دراہم و دنانیر جیسی کرنسی وسائل کی حیثیت رکھتی ہے کہ بذات خود ان سے استفادہ نہیں کیا جاسکتا لهذا دونوں میں فرق ہے۔

۶۲۔ زمین کے خریدار کی طرف سے زمین کاشت کرنے کے بعد زمین اگر شفعہ کرنے والے پاس آجائے تو کھیتی پکنے تک رہے گی اور اس عرصہ کا کرایہ شفیع ادا کرے گا۔

زمین خریدنے والے شخص نے زمین پر کاشت کرلی اور اس کے بعد اس زمین پر شفعہ ہوگیا اور

شفیع کے حق میں فیصلہ ہوگیا تو کاشتکار (مشتری) سے یہ نہیں کہا جائے گا کہ وہ اپنی کھیتی اکھاڑ لے بلکہ وہ تیار ہونے تک باقی رہے گی۔ تاہم وہ اس عرصے کی اجرت دے گا۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ کھیتی اکھاڑ لی جائے کیونکہ اس نے ایسی جگہ کاشت کی ہے جس پر دوسرا ناقابل اسقاط حق رکھتا ہے اور نہ ہی صاحب حق نے اس کو زمین پر اختیار دیا ہے اس لئے مشتری کو جیسے یہ حق ہے کہ وہ زمین کی قیمت ادا کرنے کے ساتھ اس کے عمل کاشت کی قیمت بھی اداء کردے اور خود مالک بن جائے اسیطرح اسے یہ بھی حق ہے کہ وہ مشتری کو کہہ دے کہ وہ اپنی کھیتی اکھاڑ کر خالی زمین اس کے حوالہ کردے اس معاملہ کی نوعیت ایسی ہی ہے جیسے کوئی خریدار زمین پر کوئی عمارت قائم کردے یا درخت لگائے تو وہاں شفیع کو ان دونوں اختیارت میں سے کوئی ایک اختیار استعمال کرنے کا حق ہوتا ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ کھیتی پکنے کا ایک وقت مقرر ہے اور اس پر اجرت لیکر اس کو اس وقت تک کے لئے باقی رکھا جاسکتا ہے اور اس میں شفیع کو زیادہ نقصان بھی نہیں جبکہ عمارت اور درخت برقرار رکھنے کی صورت میں اسے کافی نقصان ہوسکتا ہے۔ اس لئے دونوں معاملات مختلف ہیں۔ (۱۸۱)

۶۳۔ پھل دار درختوں والی زمین پر شفعہ کی صورت میں شفیع، پھلوں سمیت زمین لے گا۔

کسی نے زمین خریدی اور اس پر کھجور کے درخت پھل سمیت موجود تھے اور خرید و فروخت میں اس کا ذکر بھی ہوا بعد ازیں اس پر شفعہ ہوگیا جس کو قاضی نے تسلیم کرلیا تو ایسی صورت میں شفیع، پھلوں سمیت زمین لے گا۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ پھل نہیں لے سکتا کیونکہ پھل زمین کے تابع نہیں ہیں یہی وجہ ہے کہ وہ خرید و فروخت کے معاملے میں بغیر ذکر کئے از خود داخل نہیں ہوتے اور ان کی نوعیت ایسی ہی ہے جیسے گھر میں پڑا ہوا سامان کہ گھر فروخت کرنے کی صورت میں سامان از خود اس میں شامل نہیں ہوتا۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ پھل، متصل ہونے کی وجہ سے زمین کے تابع ہیں جیسے گھر کی عمارت زمین کے متصل ہونے کی وجہ سے اس کے تابع ہوتی ہے اور اسی طرح جو چیزیں اس عمارت میں جڑی ہوئی ہوتی ہیں وہ بھی اس میں شامل ہیں جیسے دروازے سیڑھی وغیرہ (۱۸۲)

۶۴۔ ایک کرنسی کے بدلہ میں زمین فروخت ہونے کی اطلاع پر شفعہ سے دستبرداری کے

بعد اتنی ہی مالیت میں دوسری کرنسی میں زمین فروخت ہونے کی اطلاع پر حق شفعہ دوبارہ حاصل نہیں ہوگا۔

شفیع کو یہ اطلاع ملی کہ زمین ایک ہزار درہم کے بدلہ میں فروخت کی گئی اس پر اس نے اپنے حق شفعہ سے دستبردار ہونے کا فیصلہ کیا پھر اسے پتہ چلا کہ زمین تو دیناروں میں فروخت ہوئی جن کی قیمت ایک ہزار درہم یا اس سے زائد ہے تو اس صورت میں اسے حق شفعہ واپس نہیں ملے گا۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اسے حق شفعہ حاصل ہو کیونکہ دینار اور دراہم دونوں مختلف جنسیں ہیں اور بسا اوقات انسان کے لئے ایک جنس میں خریداری آسان ہوتی اور دوسری میں نہیں ہوتی اس معاملہ کی نوعیت ایسی ہی ہے جیسے حق شفعہ سے دستبردار ہونے کے بعد شفیع کو یہ اطلاع ملتی کہ کم قیمت پر زمین فروخت ہوئی ہے یا گندم وغیرہ کے بدلہ میں فروخت ہوئی ہے خواہ اس کی قیمت دستبردار شدہ رقم کے مساوی ہو یا زائد ہو تو ایسی صورت حق شفعہ حاصل ہوتا ہے یہ امام زفر کا موقف ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ کاروبار کے نقطہ نظر اور قیمت ہونے کے ناطے درہم و دینار ایک ہی جنس شمار ہوتے ہیں لہٰذا حق شفعہ سے دستبرداری جن حالات میں ہوئی تھی ان میں تبدیلی نہیں آئی ہے لہٰذا حق شفعہ دوبارہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ (۱۸۳)

۶۵۔ مدت کے تعین کے بغیر بھی عقد مساقاۃ درست ہے۔

کسی شخص کا اپنے مملوکہ درخت اس طور پر کسی دوسرے کے حوالہ کر دینا کہ وہ ان کی دیکھ بھال کرے اور پھل میں دونوں حصہ دار ہوں مساقاۃ کہلاتا ہے جن فقہا کے ہاں اس کی اجازت ہے ان کے ہاں اگرچہ اس معاملہ میں مدت کا تعین نہ بھی کیا جائے تو بھی یہ معاملہ درست ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مدت کا ذکر کئے بغیر یہ معاملہ درست نہ ہو اس لئے کہ معنوی طور پر یہ اجارہ ہی ہے اور اجارہ یعنی کسی چیز کو کرایہ پر دینے کے معالمہ میں مدت کا تعین ضروری ہوتا ہے جیسے زمین کو مزارعت پر دینے کی صورت میں مدت کا ذکر کئے بغیر معاملہ درست قرار نہیں پاتا ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ پھل کے پکنے کا وقت متعین ہی ہوتا ہے اور اس میں بہت کم فرق آتا ہے اور اس سے مقصد وہ پہلا پھل ہے جو پک جائے اس لئے ذکر نہ بھی کیا جائے تو کوئی حرج نہیں ہے جبکہ

زمین میں کاشتکاری ہر موسم میں ہو سکتی ہے خزاں وبہار اور گرمی وغیرہ کے موسم میں مزارعت کا عمل جاری رہتا ہے لہٰذا وہاں مدت کے ذکر کئے بغیر جہالت آجاتی ہے جو کہ درست نہیں ہے (۱۸۴)

٦٦ ۔ عید گاہ کی نماز سے قبل قربانی کرنا درست ہے بشرطیکہ شہر کی مساجد میں نماز عید ادا ہو چکی ہو۔

اگر کسی جگہ آدمی نے ایسے وقت میں قربانی کی کہ شہر کی مسجد والوں نے نماز عید پڑھ لی تھی اور عید گاہ والوں نے نماز نہیں پڑھی تو یہ قربانی درست ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ قربانی درست نہ ہو کیونکہ یہ عبادت جواز اور عدم جواز کے درمیان دائر ہوگئی ہے کہ اگر یہ بات دیکھی جائے کہ اہل مسجد کی نماز کے بعد قربانی ہوئی ہے تو یہ قربانی جائز ہے جبکہ عید گاہ میں نماز نہ ہونے کے سبب یہ قربانی درست نہیں لہٰذا احتیاط عدم جواز میں ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مسجد کی نماز قابل اعتبار ہے یہاں تک کہ اگر لوگ اسی پر اکتفا کرلیں تو ان کے لئے کافی ہے (۱۸۵)

٦٧۔ قربانی کی کھال کو بیچ کر گھریلو استعمال کی پائیدار چیز خریدنا درست ہے۔

اگر کوئی شخص قربانی کی کھال ایسی چیز کے بدلہ میں فروخت کرتا ہے جو گھر میں بذات خود کام آتی ہے اور استعمال سے اس کا وجود ختم نہیں ہوتا تو یہ درست ہے جیسے ڈول' پیالہ' ہانڈی' توشہ دان' قالین وغیرہ۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ کھال کا فروخت کرنا درست نہ ہو اس لئے کہ اس نے اس میں مالدار بننے کے حوالہ سے تصرف کیا ہے اس طرح اس نے نیکی کے پہلو کو متاثر کیا ہے جو کہ درست نہیں ہے یہ ایسا ہی ہے جیسے وہ کھال کو نقد رقم کے بدلہ میں یا ایسی اشیاء کے بدلہ میں فروخت کر دے جو استعمال کرنے کے نتیجہ میں ختم ہو جاتی ہیں جیسے گھی' سرکہ وغیرہ۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ بدل کا حکم وہی ہوتا ہے جو مبدل (جس کو بدلہ میں لیا جائے) کا ہوتا ہے تو

جب اس بات کی اجازت ہے کہ قربانی کی کھال سے ڈول' چٹائی' توشہ دان وغیرہ بنا کر استعمال کیا جائے تو پھر اسے ایسی شیاء کے بدلہ میں فروخت کرنا بھی درست ہے جو اپنا مستقل وجود رکھتے ہوئے استعمال میں آسکیں جبکہ نقد رقم اور استعمال میں آکر ختم ہونے والی اشیاء کے بدلہ میں فروخت کرنے سے قربانی کی نوعیت ان اشیاء میں منتقل ہو جاتی ہے لہذا ان کا صدقہ کرنا ضروری ہے اور وہ استعمال میں نہیں لاسکتے۔ (۱۸۶)

۶۸۔ مالک کی دلالتہ اجازت سے کام کرنے والے شخص پر نقصان ضمان عائد نہیں ہوتا۔

کسی شخص نے گوشت ہانڈی میں رکھا اور ہانڈی کو آتش دان پر رکھا جس میں ایندھن موجود تھا پھر کسی اور شخص نے اس کے نیچے آگ جلا کر اسے پکا دیا تو وہ شخص ضامن نہیں ہوگا۔ اسی طرح کسی نے گندم کے دانے پیسنے والے ظرف میں ڈالدیئے اور اس پر جانور کو باندھ دیا دوسرے شخص نے جانور کو ہانک کر گندم پیس ڈالی تو وہ ضامن نہیں ہوگا۔ اسطرح کسی نے مٹکے کو اٹھا کر اپنی طرف جھکانا چاہا اور دوسرے آدمی نے اس عمل میں اس کی مدد کی اور اس دوران وہ مٹکا ٹوٹ گیا تو وہ ضامن نہیں ہوگا۔ اسی طرح کسی شخص نے جانور پر کوئی چیز لادی اور وہ چیز راستہ میں گر پڑی کسی اور شخص نے وہ چیز اٹھا کر اس جانور پر رکھ دی جس کی وجہ سے وہ جانور مرگیا تو یہ شخص ضامن نہیں ہوگا۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ان تمام صورتوں میں دوسرا شخص ضامن ہو کیونکہ اس نے مالک کی اجازت کے بغیر یہ کام کئے جس کے نتیجہ میں مالک کی مملوکہ اشیاء یا تو ضائع ہوگیں یا ان کی ہیئت تبدیل ہوگئی۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مالک کی دلالتہ اجازت کے ساتھ یہ تمام کام ہوئے ہیں اور دلالتہ اجازت صریح اجازت کے قائم مقام ہوتی ہے۔ (۱۸۷)

۶۹۔ ملکیت زمین کے بغیر حق شرب کا دعوی درست ہے۔

کسی شخص کی ملکیت میں زمین نہیں ہے اور وہ دعوی کرتا ہے کہ کھیتوں کو سیراب کرنے یا مویشیوں کو پانی پلانے کے لئے پانی کی باری پر اس کا حق ہے تو یہ دعوی درست ہوگا یعنی قابل سماعت ہوگا۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ دعوی درست نہ ہو اس لئے کہ مدعی قاضی سے یہ مطالبہ کر رہا ہے کہ

جب اس کا دعوی گواہوں کے ذریعہ ثابت ہو جائے تو اس کے زیر دعوی چیز کی ملکیت کا فیصلہ اس کے حق میں کر دیا جائے جبکہ بغیر حق شرب کے زمین کی ملکیت کا احتمال نہیں ہے لہذا قاضی یہ دعوی نہیں سنے گا جیسے مسلمانوں کے حق میں شراب کا دعوی قابل سماعت نہیں ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ بسا اوقات انسان وارثت میں بغیر زمین کے حق شرب کا مالک ہوتا ہے اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ وہ زمین فروخت کر دیتا ہے اور حق شرب اپنے پاس رکھ لیتا ہے اور پھر یہ حق ایسا ہے کہ اس میں انسان کو رغبت اور دلچسپی ہوتی ہے (۱۸۸)

۷۰۔ رہن یا کفالہ کی شرط پر کسی چیز کو فروخت کرنا درست ہے۔

کسی شخص نے ایک چیز اس شرط پر فروخت کی کہ مشتری اس کے بدلہ میں کوئی متعین چیز رہن رکھے تو یہ درست ہے اسطورح کوئی چیز اس شرط کے ساتھ فروخت کی کہ مشتری اسے مخصوص شخص جو وہاں موجود ہو کو ثمن کے لئے بطور کفیل پیش کرے اور وہ کفیل اس کفالۃ قبول کر لے تو یہ درست ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ دونوں معاملات درست نہ ہوں اس لئے کہ ایک تو یہ صفقہ فی صفقہ یعنی ایک معاملہ (خرید و فروخت) کے اندر دوسرا معاملہ (رہن یا کفالۃ) ہے اور اس سے شریعت میں منع کیا گیا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ یہ ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضہ نہیں کرتا ہے اور اس میں ایک فریق (بائع) کا فائدہ ہے اور ایسی شرط سے عقد بیع فاسد ہو جاتا ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے

إنه شرط ملائم للعقد لأن الكفالة والرهن للاستيثاق وأنه يلائم الوجوب (۱۸۹)

یعنی یہ شرط عقد کے مناسب ہے اس لئے کہ کفالۃ اور رہن کا مقصد ثمن سے متعلق اعتماد حاصل کرنا ہوتا ہے اور یہ امر ثمن لازم ہونے سے مطابقت و مناسبت رکھتا ہے تو جب کفیل مجلس میں موجود ہو اور رہن متعین ہو تو اس میں ہم نے شرط کے مفہوم و مقصد کو پیش نظر رکھا ہے کہ وہ عقد کے ساتھ مناسب اور ہم آہنگ ہے لہذا عقد درست ہے۔

۷۱۔ راہن کے انتقال کے بعد مرہون پر دو آدمیوں کے دعوی کی صورت میں نصف نصف

حصہ دونوں کے پاس رہن ہوگا۔

راہن کا اس حالت میں انتقال ہوجائے اس کی مملوکہ چیز دو آدمیوں کے قبضہ میں ہو اور ان میں سے ہر ایک گواہ پیش کرے کہ وہ مرحوم نے اس کے پاس رہن رکھی تھی تو اس صورت میں ان میں سے ہر ایک کے پاس نصف حصہ رہن ہوگا جس کو وہ اپنے حق کے بدلہ میں فروخت کرے گا۔ یہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا قول ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ دعوی باطل ہے کیونکہ چیز کو اپنے پاس رکھنے کا مقصد قرض کی ادائیگی ہے اور یہی عقد رہن کا اصل مقصد ہے اور یہاں نصف نصف فروخت کرنے کا فیصلہ عقد رہن سے متعلق فیصلہ ہے جو حصے کے پوری چیز میں پھیلاؤ کے سبب باطل ہے جیسے اگر راہن زندہ ہوتا تو وہاں ایسا فیصلہ درست قرار نہ پاتا۔ یہ امام ابو یوسف کا قول ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے۔

إن العقد لایراد لذاته وانما یراد لحکمه وحکمه فی حالة الحیاة الحبس والشیوع یضره وبعد الممات الاستیفاء بالبیع فی الدین والشیوع لایضره۔

یعنی عقد بذات خود مقصود نہیں ہوتا بلکہ وہ اپنے حکم کے لئے مقصود ہوتا ہے رہن کا حکم راہن کی زندگی میں اس چیز کو اپنے پاس روکے رکھنا ہے اور حصے کا پھیلاؤ اس امر کے لئے نقصان دہ ہے اور موت کے بعد اس کا حکم قرض کی ادئیگی بذریعہ فروخت ہے اور اسمیں حصے کا پھیلاؤ نقصان دہ نہیں ہے یہ ایسا ہی ہے جیسے دو آدمی ایک عورت کے نکاح کا دعوی کردیں یا دو بہنیں ایک مرد سے نکاح کا دعوی کردیں اور گواہ بھی پیش کردیں تو زندگی میں دعوی ناقابل سماعت ہوگا۔ موت کے بعد میراث کا فیصلہ کردیا جائے گا کیونکہ زندگی میں نکاح کا نتیجہ ناقابل تقسیم ہے جبکہ موت کے بعد نتیجہ یعنی میراث قابل تقسیم ہے۔ (۱۹۰)

۴۷۔ راہن کی طرف سے دین معاف کرنے کے بعد اسکے پاس رہن شدہ چیز ضائع ہو جائے تو وہ ضامن نہیں ہوگا۔

جب مقروض کی طرف سے اپنے قرض کے بدلہ میں قرضخواہ کے پاس کوئی چیز رہن رکھی جاتی ہے

تو وہ دین کے مقدار کی مساوی ضمان میں آجاتی ہے اور جب مرہون چیز مرتہن (قرضخواہ) کے پاس ضائع ہو جائے اور اسکی قیمت دین کے مساوی ہو تو دین کی ادائیگی راہن (مقروض) کے ذمہ نہیں رہے گی حتی کہ اگر مرتہن نے مرہون چیز کے ضائع ہونے سے قبل دین وصول کر لیا تو وہ دین کی رقم واپس کرے گا۔ لیکن اگر مرتہن قرضخواہ دین معاف کر دے اور مرہون چیز واپس کرنے سے پہلے ضائع ہو جائے تو ایسی صورت میں مرتہن اس کی قیمت کا ضامن نہیں ہو گا۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مرتہن راہن کے لئے مرہون کا ضامن بنے جیسے وہ اپنی رقم وصول کرنے کی صورت میں بنتا ہے اس طرح گویا معافی کی حالت کو ادائیگی کی حالت پر قیاس کیا جائے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مرتہن نے مقروض (راہن) کو معاف کر کے گویا رہن کے عقد کو فسخ کر دیا اور اس کا وہ حق رکھتا ہے کیونکہ یہ اس کے حق (قرض کی واپسی) کو بااعتماد بنانے کی صورت ہے اور جب اس نے عقد رہن کو فسخ کر دیا تو وہ چیز (مرہون) اس کے پاس امانت کی صورت میں تبدیل ہو گئی لہذا وہ اس کے ازخود ضائع ہونے کی صورت میں اس کا ضامن نہیں ہو گا۔ سوائے اس کہ وہ اس کی بابت کوئی زیادتی کرے یا اس کی حفاظت میں کوتاہی کرے۔ (۱۹۱)

۷۳۔ قاتل مستامن سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔

اگر ایک مستامن دوسرے مستامن کو قتل کر دے تو قاتل سے قصاص نہیں لیا جائے گا

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس سے قصاص لیا جائے کہ دونوں میں ہر لحاظ سے مساوات ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مستامن کا خون ہمیشہ کے لئے محفوظ نہیں ہوا چونکہ وہ واپس جانے کا ارادہ رکھتا تھا اور اس کا کفر باعث جنگ تھا لہذا اس کی جان کی حرمت وقتی تھی اس لئے یہاں شبہ پیدا ہو گیا اور شبہ سے قصاص ساقط ہو جاتا ہے۔ (۱۹۲)

۷۴۔ وصی اپنے زیر نگرانی شخص کے اعضاء کے لئے قصاص لینے کا حقدار ہے۔

کسی شخص نے کسی بچے کے یا کسی کم عقل (معتوہ) کے عضو کو تلف کر دیا تو ایسی صورت میں اس کا

وصی عضو کٹے قصاص لینے کا حق رکھتا ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اسے یہ حق حاصل نہ ہو کیونکہ قصاص کا مقصد تشفی حاصل کرنا ہے جو اسے ہی حاصل ہو سکتی ہے جس کا نقصان ہوا ہو یا اس سے گہرا لگاؤ رکھتا ہو جیسے باپ یہی وجہ ہے کہ جان کے قصاص لینے کا حق وصی کو اسی بنیاد پر حاصل نہیں ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے۔

إن الاطراف يسلک بهامسلک الأموال فإنها خلقت وقاية للأنفس كالمال على ماعرف فكان استيفاء بمنزلة التصرف فى المال

(۱۹۳)

کہ اعضاء کا معاملہ ایسا ہی ہے جیسے اموال کا ہوتا ہے کیونکہ یہ بھی مال کی طرح انسان کی جان بچانے کے لئے پیدا کئے گئے لہٰذا ان کا قصاص لینا ایسا ہی ہے جیسے ضائع شدہ مال کا بدلہ لینا ہے اور اس کا حق وصی کو حاصل ہے۔

۷۵۔ زخمی شخص نے اپنا ہاتھ کاٹنے پر معاف کر دیا مگر اس کے نتیجہ میں موت واقع ہو گئی تو مجرم پر دیت آئے گی۔

کسی شخص نے دوسرے کا ہاتھ کاٹ دیا متاثرہ شخص نے معاف کر دیا لیکن وہ شخص اس زخم کی تاب نہ لا کر چل بسا تو ایسی صورت میں مجرم پر اس کے مال میں سے دیت لازم ہوگی۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ قصاص لازم ہو اس لئے کہ قتل عمد کا یہی تقاضہ ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ متوفی نے اپنے زخم کا قصاص معاف کر دیا تھا اس لئے شبہ پیدا ہو گیا اور شبہ قصاص کو ساقط کر دیتا ہے۔ صاحبین کے نزدیک زخم کی معافی جان کی معافی شمار ہوگی لہٰذا دیت نہیں آئے گی۔(۱۹۴)

۷۶۔ کسی عورت نے کسی مرد کا ہاتھ وغیرہ تلف کر کے اس کے بدلہ میں اس سے نکاح کر لیا پھر اس شخص کا اس سبب سے انتقال ہو گیا تو عورت پر دیت آئے گی اور وہ خود مہر مثل کی حقدار ہوگی۔

کسی عورت نے کسی مرد کا ہاتھ کاٹ دیا پھر اسی کے بدلہ میں اس سے نکاح کر لیا بعد ازیں متاثرہ شخص کا اسی سبب انتقال ہوگیا تو عورت کو مہر مثل ملے گا اور اس پر دیت آئے گی۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس پر قصاص آئے کیونکہ قتل عمد کا یہی تقاضہ ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ متوفی نے زخم کے بدلہ کو مہر مقرر کیا تو گویا وہ زخم کے قصاص کے ساقط کرنے پر رضا مند ہوگیا لہٰذا اس سے شبہ پیدا ہوگیا جو جان کے قصاص کو ختم کرنے والا ہے۔ زخم کا قصاص چونکہ مہر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے مہر مثل لازم ہوگا۔ (۱۹۵)

۷۷۔ مقتول کے ولی نے قاتل کا ہاتھ کاٹ ڈالا اور پھر قتل معاف کر دیا تو ولی پر ہاتھ کاٹنے کی دیت آئے گی۔

کسی شخص کا ولی جان بوجھ کر قتل کر دیا گیا اس پر اس نے قاتل کا ہاتھ کاٹ دیا پھر اسے معاف کر دیا تو اس صورت میں ہاتھ کاٹنے والے پر دیت عائد ہوگی۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس پر ہاتھ کا قصاص لازم ہو کیونکہ اس نے عمداً ہاتھ کاٹا ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے۔

إنه استوفى غير حقه لأن حقه في القتل وهذا قطع وإبانة

یعنی اس شخص نے اپنے حق کے علاوہ وصول کیا ہے اس کا حق قتل کرنے میں تھا جبکہ یہ کاٹنے اور جسم سے جدا کرنے کا عمل ہے تاہم قتل کے ضمن میں ہاتھ کا تلف کرنا بھی لازم آتا ہے اس لئے شبہ پیدا ہوگیا اور شبہ سے قصاص ساقط ہوجاتا ہے لہٰذا اس کے بدلہ میں مال واجب ہوگیا۔ صاحبین کے نزدیک قاطع کے ذمہ کچھ نہیں ہے کہ اس نے اپنا حق وصول کیا ہے۔ (۱۹۶)

۷۸۔ گواہوں نے قاتل کے قتل پر گواہی دی لیکن وہ آلہ قتل سے ناواقف ہیں تو اس صورت میں قاتل پر دیت آئے گی۔

دو آدمیوں نے گواہی دیکہ فلاں شخص نے فلاں کو قتل کیا اور ساتھ ہی یہ کہا ہمیں معلوم نہیں کہ اس نے کس چیز سے قتل کیا تو اس صورت میں دیت آئے گی۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ گواہی قابل قبول نہ ہو کیونکہ آلات کے فرق سے قتل کی نوعیت بھی تبدیل ہو جاتی ہے لہٰذا جس چیز کی گواہی دی جارہی ہے وہ نامعلوم ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے محض قتل کی گواہی دی ہے اور اس میں کوئی اجمال نہیں لہٰذا قتل کا کم سے کم تقاضہ (بدلہ) یعنی دیت لازم ہو جائے گی جبکہ قصاص شبہ کی وجہ سے لازم نہیں ہو گا جو آلہ کے واضح نہ ہونے کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ (۱۹۷)

لیکن اگر طبی رپورٹوں سے بغیر کسی اشتباہ کے آلہ قتل کا تعین ہو جائے تو اس صورت میں قصاص لیا جائے گا۔

۷۹۔ کسی کے کہنے پر کوئی جائز کام کیا تو اس سے کسی نقصان کے ہونے کی صورت میں ذمہ داری کام کرانے والے پر ہوگی۔

کسی شخص نے راستہ میں سائبان بنانے کے لئے مزدوروں سے کہا انہوں نے سائبان بنا دیا بعد میں وہ سائبان گر گیا اور کوئی انسان مارا گیا تو ذمہ داری صاحب خانہ پر آئے گی۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مزدور ذمہ دار ہوں کیونکہ انہی کے عمل سے جان تلفی ہوئی ہے جیسے اگر ان کے کام کے فارغ ہونے سے پہلے ایسا حادثہ ہوتا تو وہی ذمہ دار ہوتے ہیں۔

استحسان کی وجہ یہ ہے۔

إنه صح الاستيجار حتى استحقوا الأجر ووقع فعلهم عمارة وإصلاحا فانتقل فعلهم إليه فكأنه فعل بنفسه (۱۹۸)

یعنی اجرت کا یہ عمل شرعاً درست ہے اسی بنا پر مزدور اجرت کے حقدار ہوتے ہیں اور تعمیر اور درستگی کی صورت میں ان کا عمل وقوع پذیر ہو چکا ہے لہٰذا اب ان کا عمل صاحب خانہ کی طرف منتقل ہو گیا لہٰذا وہ اسی طرح ذمہ دار ہو گا جیسا کہ وہ کام اس نے خود کیا ہو۔

اسی طرح کسی شخص نے دوکاندار کے کہنے پر اسکی دکان کے اردگرد پانی چھڑکا اور وہاں سے کوئی شخص گزرا اور پھسل کر مر گیا تو ذمہ داری کہنے والے پر ہوگی۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ پانی چھڑکنے والے پر ذمہ داری عائد ہو۔ کیونکہ دراصل اسی کے عمل کے نتیجہ میں وہ شخص ہلاک ہوا ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے۔ کہ اس نے صاحب دوکان کے کہنے پر چونکہ چھڑکاؤ کا عمل کیا ہے لہٰذا اس کے عمل کی نسبت کہنے والے کی طرف ہوگی اور وہی نتائج کا ذمہ دار ہوگا۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے اپنی دکان کے احاطہ میں کوئی چیز تعمیر کرنے کے لئے کسی کو اجرت پر مزدور رکھا پھر اس کے کام سے فارغ ہونے کے بعد کوئی شخص اس تعمیر شدہ چیز سے الجھ کر مرگیا تو ذمہ داری تعمیر کرانے والے پر عائد ہوگی۔ (۱۹۹)

۸۰۔ آزاد بچہ ' غصب کئے جانے کے بعد کسی آفت سے مرگیا تو غاصب کے عاقلہ پر دیت آئے گی۔

کسی نے آزاد بچہ (جو بولنے پر قادر نہ ہو) غصب کیا اور وہ بجلی گرنے سے مرگیا یا سانپ ڈسنے سے مرگیا تو اس صورت میں غاصب کے عاقلہ پر دیت آئے گی۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں اس پر کچھ نہ آئے اس لئے کہ آزاد آدمی کے بارے میں غصب کا تصور نہیں کیا جاتا کیا یہ بات لائق توجہ نہیں کہ اگر یہ بچہ مکاتب ہوتا (یعنی وہ غلام جس کو اسکا مالک مقررہ مدت میں مخصوص رقم مہیا کرنے کے بدلہ آزاد کرنے کا وعدہ کرتا ہے۔ وہ اس مدت میں کاروبار کرنے کا مجاز ہوتا ہے) تو ضمان نہ آتا حالانکہ وہ صرف ہاتھ (تصرف) کے حوالہ سے آزاد ہے۔ جب کہ بچہ گردن (بنیادی طور پر) اور ہاتھ (تصرف) دونوں حوالوں سے آزاد ہے تو بطریق اولی اس کا ضمان نہیں آنا چاہیے یہ امام زفر اور امام شافعی کا موقف ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے۔

إنہ لا یضمن بالغصب ولکن یضمن بالإتلاف وھذا إتلاف تسبیبا لأنہ نقلہ إلی أرض مسبعۃ أوإلی مکان الصواعق وھذا لأن الصواعق والحیات والسباع لاتکون فی کل مکان فإذا نقلہ إلیہ فھو متعد فیہ وقد أزال حفظ الولی فیضاف إلیہ لأن شرط العلۃ ینزل منزلۃ العلۃ إذا کان تعدیا کالحفر فی الطریق (۲۰۰)

یعنی اس پر ضمان غصب کی وجہ سے نہیں بلکہ تلف کرنے کی وجہ سے عائد ہو رہا ہے اور یہ سبب بنکر

تلف کرنے کی صورت ہے اس لئے کہ اس (غاصب) نے بچہ کو ایسی جگہ منتقل کیا جہاں سانپوں کی کثرت تھی یا وہاں بجلیاں گرتی تھیں کیونکہ بجلیاں ' درندے اور سانپ ہر جگہ نہیں ہوتے اور جب اس نے ایسی جگہ منتقل کیا تو اس نے زیادتی کی اور اس نے ولی کی حفاظت کو بھی زائل کر دیا لہذا اس کی موت کو غاصب کی طرف منسوب کیا جائے گا کیونکہ جب زیادتی ہو تو ایسی صورت میں علت کی شرط علت کے قائم مقام ہوتی ہے جیسے راستہ میں گڑھا کھودنے کی صورت میں اصل علت تو آدمی کا بوجھل ہونا ہے لیکن چونکہ راستہ میں یہ عمل زیادتی ہے اس لئے اسکی نسبت گڑھا کھودنے والے کی طرف ہوگی۔

۸۱۔ وصیت کرنے والے شخص کے انتقال کے بعد وصیت قبول کرنے سے پہلے موصی لہ کا انتقال ہو جائے تو وصیت کردہ مال موصی لہ کے ورثاء کی ملکیت ہوگا۔

وصیت کرنے والے کا انتقال ہوگیا جبکہ وہ شخص جس کے لئے وصیت کی گئی تھی اس کا وصیت قبول کرنے سے قبل انتقال ہوگیا تو ایسی صورت میں وہ چیز جس کی وصیت کی گئی تھی۔ موصی لہ کے ورثاء کی ملکیت ہوگی۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ملکیت باطل ہوجائے اس لئے کہ ملکیت قبول کرنے پر موقوف تھی جو کہ عمل میں نہیں آیا یہ ایسا ہی ہے جیسے فروخت کنندہ کی پیش کش قبول کرنے سے قبل خریدار کا انتقال ہوجائے تو وہ خرید وفروخت غیر معتبر ہوتی ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے۔

1 إن الوصية من جانب الموصى قد تمت بموته تماما لا يلحقه الفسخ من جهته وإنما توقفت لحق الموصى له فإذا مات دخل فى ملكه كما فى البيع المشروط فيه الخيار للمشترى إذا مات قبل الإجازة۔ (۲۰۱)

یعنی وصیت کرنے والے کی طرف سے وصیت اس کی موت کے ساتھ اس طور پر مکمل ہوگئی ہے کہ اس میں منسوخ ہونے کی گنجائش نہیں اس میں توقف صرف موصی لہ کے حق کیوجہ سے تھا کہ وہ قبول کرتا ہے یا نہیں لیکن جب موصی لہ کا انتقال ہوگیا تو وہ چیز بہرحال اس کی ملکیت میں داخل ہوگئی جیسے اس خرید وفروخت کے معاملہ میں جس میں مشتری کے لئے خیار شرط ہو اور وہ اجازت دینے سے قبل انتقال کر جائے تو وہ چیز اس کی ملکیت میں داخل سمجھی جائے گی۔

۸۲۔ بغیر تعین کے دین کے اقرار کو ورثاء کی تصدیق کی صورت میں ایک تہائی مال میں سے پورا کیا جائے گا۔

ایک شخص نے ورثاء سے کہا کہ فلاں شخص کا مجھ پر دین ہے لیکن اس کی مقدار نہیں بتائی اور ورثاء نے اس کی تصدیق کر دی تو ایک تہائی مال تک اس کی بات معتبر ہوگی۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اسکی بات ناقابل قبول ہو کیونکہ نامعلوم مقدار کا اقرار اگرچہ درست ہے لیکن اس کی تفصیل معلوم ہونے کی صورت میں ہی اس کی ادائیگی کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے جواب ناممکن ہے کہ صاحب بیان کا انتقال ہوگیا ہے جہاں تک ورثاء کی تصدیق کا معاملہ ہے تو یہ ازروئے شرع درست نہیں کیونکہ مدعی کی بات کی تصدیق بغیر دلیل کے درست نہیں لہٰذا یہ اقرار معتبر نہیں۔

استحسان کی وجہ یہ ہے۔

إنا نعلم أن من قصده تقديمه على الورثة وقد أمكن تنفيذ قصده بطريق الوصية وقد يحتاج إليه من يعلم بأصل الحق دون مقداره سعيا منه في تفريغ ذمته فيجعلها وصية جعل التقدير فيها إلى الموصى له كأنه قال إذا جاء كم فلان وادعى شيئا فأعطوا من مالي ماشاء (۲۰۲)

یعنی کہ ہم جانتے ہیں کہ متوفی کا مقصد دین کو ورثاء کی وارثت پر مقدم کرنا ہے اور اس کے اس مقصد کو بطور وصیت نافذ کرنا ممکن ہے کیونکہ اپنے آپ کو ذمہ داری سے عہدہ برآ کرنے کی کوشش میں بسا اوقات اس قسم کے اقرار کی ضرورت ایسے شخص کو محسوس ہوتی ہے جو اپنے اوپر عائد اصل حق کو جانتا ہو لیکن اس کی مقدار سے لاعلم ہو۔ لہٰذا اس کو صیت جانا جائے گا اور اس کا اندازہ موصی لہ پر چھوڑ دیا جائے گا گویا اس نے یوں کہا تھا کہ جب تمہارے پاس فلاں شخص آئے اور کوئی مالی دعوی کرے تو اس کو میرے مال میں سے جو وہ چاہے دے دینا۔ وصیت کا زیادہ سے زیادہ اعتبار چونکہ ایک تہائی مال میں سے ہوتا ہے لہٰذا یہ وصیت بھی اسی مقدار میں درست ہوگی۔

۸۳۔ دو بیٹوں کے مابین ترکہ کی تقسیم کے بعد ان میں سے ایک کی طرف سے تیسرے شخص کے لئے ایک تہائی مال کی وصیت کے اقرار کی صورت میں اقرار کنندہ اسے اپنے حصے کا ایک تہائی دے گا۔

دو بیٹوں نے باپ کا ترکہ آپس میں تقسیم کر لیا پھر ایک بیٹے نے کسی کے لئے اقرار کیا کہ باپ نے اس کے لئے ایک تہائی مال کی وصیت کی تھی تو اقرار کنندہ اپنے مال کا تہائی اس کو دے گا۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ اپنے مال کا نصف ادا کرے۔ اس لئے کہ اس کے لئے ایک تہائی کا اقرار اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ وہ شخص ترکہ میں ان دونوں بھائیوں کے ساتھ برابر کا شریک ہے اور اب برابری کی صورت یہی ہے کہ اقرار کنندہ اپنا نصف مال اس کے حوالہ کر دے۔ یہ امام زفر کا موقف ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے۔

انہ اقر بثلث شائع فی الترکہ وھی فی ایدیھما فیکون مقرا بثلث مافی یدہ۔

یعنی کہ اس نے اس ایک تہائی کا اقرار کیا ہے جو اس پورے ترکہ میں پھیلا ہوا ہے جو ان دونوں کے پاس تھا اس طرح گویا اس نے اپنے موجود مال میں سے بھی ایک تہائی کا ہی اقرار کیا ہے۔ تاہم اگر اس نے کسی کے لئے دین کا اقرار کیا تو وہ تمام کا تمام دیا جائے گا خواہ اس کا سارا حصہ اس میں چلا جائے کیونکہ دین میراث پر مقدم ہے۔ (۲۰۳)

۸۴۔ بالغ شخص غائب ہو تو وصی اس کی منقولہ ملکیت کو فروخت کر سکتا ہے تاکہ اس قرضوں کی ادائیگی کی جاسکے۔

بالغ شخص غائب ہو اور قرضوں کی ادائیگی اور وصیتوں کے نفاذ کا مسئلہ درپیش ہو تو وصی اس کی طرف سے اسکی غیر منقولہ جائیداد کے علاوہ ہر چیز فروخت کر سکتا ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ کوئی چیز فروخت نہیں کر سکتا ہے جیسے باپ اس کا حق نہیں رکھتا کہ وہ اپنے بیٹے کی کوئی چیز فروخت کرے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ منقولہ اشیاء کے ضائع اور خراب ہونے کا اندیشہ زیادہ ہوتا ہے اس لئے ان کی حفاظت ان کے فروخت کرنے میں ہے اور ثمن کی حفاظت کرنا آسان ہے اور وصی اشیاء کی حفاظت کا اختیار رکھتا ہے جبکہ غیر منقولہ جائیداد اپنی حفاظت آپ کرتی ہے اس لئے اس کے فروخت کی اجازت نہیں۔

(۲۰۴)

۸۵۔ جنابت کی حالت میں قرآن کی کمپوزنگ قرآن کے احترام کے منافی ہے۔

اگر کوئی شخص حالت جنابت میں ہے تو اس کے لئے حالت میں قرآن حکیم کا لکھنا درست نہیں خواہ وہ اس کاغذ کو نہ چھوئے جس پر لکھا جارہا ہو اور خواہ وہ ایک آیت سے کم ہی لکھے یہی نوعیت کمپوزنگ Composing اور ٹائپنگ Typing کی ہے کہ اس میں گرچہ اس کاغذ نہ چھونا ممکن ہے جس پر کمپوزنگ اور ٹائپنگ کا پرنٹ آرہا ہے لیکن ازروئے استحسان حرمت قرآن کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کی ممانعت ہو۔

ازروئے قیاس چونکہ اس کاغذ سے مس نہیں ہے جس پر آیات قرآنی ہیں لہٰذا یہ عمل درست ہو

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قرآن حکیم کے ارشاد "لا یمسہ إلا المطہرون" (۲۰۵)(اس کو نہیں چھوئیں گے سوائے ان لوگوں کے جو پاکیزہ ہوں)

کا بنیادی مقصد قرآن حکیم کے احترام کی حفاظت ہے اور وہ اس طرح بھی پامال ہوجاتا ہے کہ مس کی اجازت نہ دی جائے لیکن اس کی کتابت کی اجازت دیدی جائے کیونکہ کتابت مس سے زیادہ اہمیت کی حامل ہے کہ کتابت سے ایک چیز عدم سے وجود میں آتی ہے جبکہ مس میں موجود چیز کو محسوس کیا جاتا ہے۔

۸۶۔ ہوائی جہاز پر نماز ادا کرنا درست ہے۔

زمین کی طرح ہوائی جہاز پر بھی نماز کی ادائیگی درست ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ نماز درست نہ ہو کیونکہ اس میں سجدہ کی حقیقت موجود نہیں ہے سجدہ درحقیقت اپنی پیشانی کو زمین پر رکھنے کا نام ہے اور یہاں زمین موجود نہیں ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ زمین کے حکم میں وہ ہر جگہ ہے جہاں انسان چل پھر رہا ہو لہٰذا ہوائی جہاز کا فرش ہوائی مسافر کے لئے زمین کی حیثیت رکھتا ہے۔ بعینہ اسی طرح جیسے بحری جہاز کی سطح بحری مسافر کے لئے زمین کی حیثیت رکھتی ہے اور بالاتفاق بحری جہاز اور کشتی پر نماز کی ادائیگی درست ہے حالانکہ وہاں

زمین موجود نہیں ہے اور اگر کشتی اور بحری جہاز کی سطح بولسطہ پانی زمین پر ہے تو اسی طرح ہوائی جہاز کی سطح بواسطہ ہوا زمین قائم ہے کہ ہوا بھی پانی کی طرح ایک مسلمہ حقیقت ہے۔

۸۷۔ جانور کو زخمی کرنے والی بندوق سے کیا گیا شکار حلال ہے۔

حلال جانور دو قسم کے ہیں ایک تو وہ ہیں جو انسان کے قابو میں ہوتے ہیں جیسے گائے بیل بھینس اور بکری وغیرہ یا وہ جانور جو سدھا لئے جائیں اور دوسرے وہ جانور ہیں جو انسان کے قابو میں نہیں ہوتے ہیں مثلاً" جنگل کے جانور ہرن وغیرہ۔

پہلی قسم کے جانور اسی صورت میں حلال ہوں گے جب ان کو باقاعدہ ذبح کیا جائے اور چھری سے ان کی رگیں کاٹی جائیں اس طریقہ کو فقہ میں ذبح اختیاری کہا جاتا ہے ایسے جانوروں کو شکار کے انداز میں تیر وغیرہ مار کر ذبح کرنا درست نہیں ہوگا۔

اور دوسری قسم کے جانوروں کو حلال کرنے کے لئے شکار کے طریقے کی اجازت دی گئی کہ ایسے آلات کے ذریعے جو جانور کو زخمی کر دیں شکار کرنا درست ہوگا زخمی ہونے کے بعد جانور اگر زندہ حالت میں ملجائے تو اس صورت میں اس کے گلے پر چھری پھیرنا بھی ضروری ہوگا بصورت دیگر وہ جانور حلال متصور نہیں ہوگا' اور اگر جانور کسی ایسے آلہ سے ہلاک ہوا ہے جس سے اسے مہلک چوٹ پہنچی تو وہ حلال نہیں ہوگا۔

اس پس منظر میں بندوق سے شکار کے مسئلہ کا جائزہ لیا جائے تو اس صورت میں قیاس کا تقاضہ یہ بتایا جاتا ہے چونکہ بندوق سے جانور کو چوٹ لگتی ہے جس سے وہ ہلاک ہوتا ہے اس لئے شکار درست نہیں ہے۔ چنانچہ علامہ مرغینانی کہتے ہیں۔

ولا یو کل ما أصابہ البندقہ فمات بھا لأنھا تدق فتکسر ولا تجرح (۲۰۶)

لیکن آج کے دور میں جب جدید سے جدید ترین اسلحہ وجود میں آرہا ہے نت نئی بندوقیں ایجاد ہو رہی ہیں اور گولیوں کی نوعیت بھی تبدیل ہوتی رہتی ہے اس لئے بلا امتیاز یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ بندوق کی چوٹ سے جانور کی ہلاکت ہوتی ہے بلکہ کئی صورتوں میں گولی جانور کو زخمی کرتی ہے اور یوں جانور خون بہنے سے مرتا ہے لہٰذا بندوق کی نوعیت پر شکار کے حلال و حرام ہونے کا دارومدار ہے اس لئے استحسان کی بنیاد یہ ہے کہ بندوق کی گولی زخمی کرتی ہے تو اس سے کیا گیا شکار درست ہوگا۔

حوالہ جات

(۱) مصطفیٰ الزرقا : المدخل الفقہی العام ص ۸۴

(۲) زکریا الانصاری : غایہ الوصول ص ۱۳۹' الماوردی : ادب القاضی ج ۲ ص ۶۵۱

(۳) الشیرازی : اللمع فی اصول الفقہ ص ۵۱' منلا خسرو : مراۃ الاصول ج ۲ ص ۲۷۵ ابن قدامۃ : روضتہ الناظر و جنتہ المناظر ج ۲ ص ۲۲۷

(۴) القرآن' سورۃ المائدۃ آیۃ نمبر ۹۰

(۵) ابن ماجہ : السنن ، ابواب الفرائض ص ۱۹۶

(۶) مسلم : الصحیح ، کتاب النکاح ج ۱ ص ۴۵۴

(۷) القرآن' سورۃ الحشر آیۃ نمبر ۲

(۸) القرآن' سورۃ الحج آیۃ نمبر ۷۸

(۹) ابو داؤد : السنن ، کتاب القضاء ج ۲ ص ۱۴۹

(۱۰) مسلم : الصحیح ، کتاب الحج ج ۱ ص ۴۳۱

(۱۱) ابن قیم الجوزیۃ : اعلام الموقعین ج ۱ ص ۸۵

(۱۲) ابن قیم الجوزیہ : اعلام الموقعین ج ۱ ص ۶۱' ۶۲' ابن قدامہ : روضتہ الناظر وجنتہ المناظر ج ۲ ص ۳۳۸' ۳۲۴

(۱۳) الزحیلی : اصول الفقہ الاسلامی ج ۱ ص ۶۳۰-۶۳۱

(۱۴) الغزالی : المستصفیٰ ج ۲ ص ۸۷' البخاری : کشف الاسرار ج ۲ ص ۱۰۲۱' السبکی وابنہ : الابہاج ج ۳ ص ۱۰۱' الشوکانی : ارشاد الفحول ص ۱۷۹

(۱۵) الغزالی : المستصفیٰ ج ۲ ص ۸۹' ابن قدامہ : روضتہ الناظر وجنتہ المناظر ج ۲ ص ۲۱۰' السرخسی : تمہید الفصول فی الاصول ج ۲ ص ۱۵۰' الامدی : الاحکام فی اصول الاحکام ج ۳ ص ۳۶' الشوکانی : ارشاد الفحول ص ۱۸۴

(۱۶) الزحیلی : اصول الفقہ الاسلامی ج ۱ ص ۶۴۳

(۱۷) القرآن' سورۃ المجادلۃ آیات نمبر ۱ تا ۴

(۱۸) الزحیلی : اصول الفقہ الاسلامی ج ۱ ص ۶۴۴-۶۴۵

(۱۹) القرآن' سورۃ المائدۃ آیۃ نمبر ۸۹

(۲۰) القرآن' سورۃ النساء آیۃ نمبر ۹۲

(۲۱) ابن امیر الحاج: التقریر والتحبیر ج ۲ ص ۱۲۶' السرخسی: تمہید الفصول فی الاصول ج ۳ ص ۱۴۹' السبکی وابنہ الابہاج ج ۳ ص ۱۰۱ الغزالی: المستصفی ج ۲ ص ۸۷ تا ۹۰' الشوکانی: ارشاد الفحول ص ۱۷۹

(۲۲) ابوداؤد: السنن، کتاب القضاء ج ۲ ص ۱۵۲

(۲۳) القرآن' سورۃ البقرہ آیۃ نمبر ۲۸۲

(۲۴) البخاری: الجامع الصحیح، کتاب الصوم ج ۱ ص ۲۵۹، ۲۶۰، ابوداؤد: السنن، کتاب الصوم ج ۱ ص ۳۴۵

(۲۵) البخاری: الجامع الصحیح، باب کیف کان بدأ الوحی ج ۱ ص ۲

(۲۶) الشوکانی: ارشاد الفحول ص ۱۸۱

(۲۷) ابن ہمام: التحریر ص ۴۲۸

(۲۸) الغزالی: المستصفی ج ۲ ص ۵۴

(۲۹) الدھلوی: حجۃ اللہ البالغۃ ج ۱ ص ۹۳-۹۴

(۳۰) عز الدین: قواعد الاحکام فی مصالح الانام ج ۲ ص ۶۲

(۳۱) امینی: فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر ص ۱۳۶-۱۳۷

(۳۲) السبکی وابنہ الابہاج' الاسنوی: نہایۃ السول ج ۳ ص ۹۱ الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۳ ص ۱۲

(۳۳) الدھلوی: حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۱۳۰

(۳۴) وھبہ الزحیلی: اصول الفقہ الاسلامی ج ۱ ص ۶۵۲' علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی ص ۱۲۸

(۳۵) ابن ہمام: التحریر ص ۴۳۱' ابن امیر الحاج: التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۱۴۱

(۳۶) ابن ہمام: التحریر ص ۴۳۱' الشاشی: الاصول ص ۹۶

(۳۷) ابن قدامہ: روضۃ الناظر وجنۃ المناظر ج ۲ ص ۳۲۱' الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۳ ص ۱۱' ذکریا الانصاری: غایۃ الاصول ص ۱۱۴ ابن امیر الحاج: التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۱۴۲' الشوکانی: ارشاد الفحول ص ۱۸۲

(۳۸) الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۳ ص ۱۲' الشوکانی: ارشاد الفحول ص ۲۰۷

(۳۹) الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۳ ص ۱۱' الشوکانی: ارشاد الفحول ص ۲۰۷' علی حسب اللہ اصول التشریع الاسلامی ص ۱۲۴

(۴۰) الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۳ ص ۱۲' ۳۲' الشوکانی: ارشاد الفحول ص ۲۰۷' ابو زھرہ: اصول الفقہ ص ۲۲۹

(۴۱) امینی: فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر ص ۱۶۱

(۴۲) الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۳ ص ۲۰، علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی ص ۱۲۵، ۱۲۶

(۴۳) التفتازانی: شرح التلویح علی التوضیح ج ۲ ص ۶۲، السرخسی: تمہید الفصول فی الاصول ج ۲ ص ۱۵۸

(۴۴) ابن قدامہ: روضۃ الناظر وجنۃ المناظر ج ۲ ص ۳۱۶، السبکی: الابہاج ج ۳ ص ۹۳، العضد: شرح مختصر المنتہی الاصولی ج ۲ ص ۲۱۷، الاسنوی: نہایۃ السول ج ۳ ص ۱۳۳

(۴۵) الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۲ ص ۵۹، الشوکانی: ارشاد الفحول ص ۱۹۲ ومابعد، الاسنوی: نہایۃ السول ج ۳ ص ۷۵ ومابعد

(۴۶) السبکی: الابہاج ج ۳ ص ۲۰، ابن قدامہ: روضۃ الناظر وجنۃ المناظر ج ۲ ص ۲۵۷، الغزالی: المستصفیٰ ج ۲ ص ۷۴، الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۳ ص ۳۸، ابن امیر الحاج: التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۱۹۰، الشوکانی: ارشاد الفحول ص ۱۸۴

(۴۷) القرآن، سورۃ الحشر آیت نمبر ۷

(۴۸) الشافعی: الرسالۃ ص ۲۳۶،

(۴۹) ابوداؤد: السنن، کتاب البیوع ج ۲ ص ۱۲۱

(۵۰) الغزالی: المستصفیٰ ج ۲ ص ۷۵، التفتازانی: شرح التوضیح علی التلویح ج ۲ ص ۶۸، السبکی: الابہاج ج ۳ ص ۳۰

(۵۱) القرآن، سورۃ الذاریات آیت نمبر ۵۶

(۵۲) القرآن، سورۃ طٰہٰ آیت نمبر ۱۴

(۵۳) القرآن، سورۃ القصص آیت نمبر ۸

(۵۴) القرآن، سورۃ آل عمران آیت نمبر ۱۵۹

(۵۵) القرآن، سورۃ المائدہ آیت نمبر ۱۲۰

(۵۶) ابن امیر الحاج: التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۱۹۱، الغزالی: المستصفیٰ ج ۲ ص ۷۵، ابن قدامۃ: روضۃ الناظر وجنۃ المناظر ج ۲ ص ۲۶۰ ومابعد زکریا الانصاری: غایۃ الوصول ص ۱۲۰

(۵۷) الزحیلی: اصول الفقہ الاسلامی ج ۱ ص ۶۶۶

(۵۸) ابوداؤد: السنن، کتاب القضاء ج ۲ ص ۱۴۹

(۵۹) القرآن، سورۃ المائدہ آیۃ نمبر ۱۳۸

(۶۰) القرآن، سورۃ النور آیۃ نمبر ۲

(۶۱) ابو داؤد: السنن ،کتاب الخراج والفئ والامارۃ ج ۲ ص ۸۱

(۶۲) الزحیلی: اصول الفقہ الاسلامی ج ۱ ص ۶۶۷

(۶۳) ابن ماجہ: السنن، ابواب الفرائض ص ۱۹۶

(۶۴) مسلم: الصحیح ،کتاب البیوع ج ۲ ص ۲۲

(۶۵) القرآن، سورۃ البقرہ آیت نمبر ۲۲۲

(۶۶) القرآن، سورۃ البقرہ، آیت نمبر ۲۳۷

(۶۷) القرآن، سورۃ المائدہ، آیت نمبر ۸۹

(۶۸) ابوداؤد: السنن ،کتاب الجہاد ج ۲ ص ۱۹

(۶۹) ابن قدامہ: روضۃ الناظر وجنۃ المناظر ج ۲ ص ۲۶۵، ابن امیر الحاج: التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۱۸۹، الغزالی: المستصفی ج ۲ ص ۷۶ الشوکانی: ارشاد الفحول ص ۱۸۳

(۷۰) الاحکام فی اصول الاحکام ج ۳ ص ۶۳، اور اسی سے ملتی جلتی تعریف ابن قدامہ مقدسی نے ذکر کی ہے روضۃ الناظر وجنۃ المناظر ج ۲ ص ۱۳۶

(۷۱) الزحیلی: اصول الفقہ الاسلامی ج ۱ ص ۶۹۲۔۶۹۳

(۷۲) ایضاً، ص ۶۹۳

(۷۳) امینی: فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر ص ۱۵۷

(۷۴) الغزالی: المستصفی ج ۲ ص ۵۴، ابن قدامہ: روضۃ الناظر وجنۃ المناظر ج ۲ ص ۲۳۹، ابن امیر الحاج: التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۱۹۲

(۷۵) البیضاوی: منہاج الوصول ص ۱۰۶

(۷۶) ابن امیر الحاج: التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۱۹۵، الشوکانی: ارشاد الفحول ص ۱۸۷

(۷۷) الزحیلی: اصول الفقہ الاسلامی ج ۱ ص ۶۷۳

(۷۸) ایضاً ج ۱ ص ۶۷۳۔۶۷۴

(۷۹) ابن امیر الحاج: التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۱۸۹، الغزالی: المستصفی ج ۲ ص ۷۷، ابن قدامۃ: روضۃ الناظر

وجنتہ المناظر ج ۲، ص ۲۶۸

(۸۰) ابن حاجب مختصر المنتہی الاصولی مع شرح العضد ج ۲ ص ۲۳۹

(۸۱) الغزالی: المستصفی ج ۱ ص ۱۴۰، البہاری: مسلم الثبوت ج ۲ ص ۲۱۰

(۸۲) علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی ص ۱۳۳، وھبتہ الزحیلی: اصول الفقہ الاسلامی ج ۱ ص ۶۷۹

(۸۳) الاحکام فی اصول الاحکام ج ۳ ص ۶۵، البہاری: مسلم الثبوت ج ۳ ص ۲۱۴، الشوکانی: ارشاد الفحول ص ۱۹۰

(۸۴) القرآن، سورۃ النساء آیت نمبر ۱۱

(۸۵) الشاطبی: الموافقات ج ۱ ص ۲۹، الاحکام فی اصول الاحکام ج ۳ ص ۵۶، ابن امیر الحاج: التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۱۴۷

(۸۶) ابن حاجب: مختصر المنتہی الاصولی مع شرح العضد ج ۲ ص ۲۴۳

(۸۷) البہاری: مسلم الثبوت ج ۲ ص ۲۱۴-۲۱۷

(۸۸) الغزالی: المستصفی ج ۲ ص ۷۷، الاسنوی: نہایتہ السول ج ۲ ص ۱۷، ابن حاجب: مختصر المنتہی الاصولی مع شرح العضد ج ۲ ص ۲۴۶ علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی ص ۱۳۶-۱۳۷، وھبہ الزحیلی: اصول الفقہ الاسلامی ج ۱ ص ۶۸۸

(۸۹) الغزالی: المستصفی ج ۱ ص ۱۳۹

(۹۰) الزحیلی: اصول الفقہ الاسلامی ج ۱ ص ۶۸۹

(۹۱) ابو زہرہ: اصول الفقہ ص ۲۷۱

(۹۲) الزحیلی: اصول الفقہ الاسلامی ج ۱ ص ۶۶۲، امینی: فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر ص ۱۵۴-۱۵۵

(۹۳) امینی، فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر ص ۱۵۵-۱۵۷

(۹۴) الزحیلی: اصول الفقہ الاسلامی ج ۱ ص ۶۶۱، امینی، فقہ اسلامی کا تاریخی منظر ص ۱۵۵

(۹۵) امینی: فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر ص ۱۵۵، ۱۵۷

(۹۶) الزحیلی: اصول الفقہ الاسلامی ج ۱ ص ۶۶۱، امینی: فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر ص ۱۵۶

(۹۷) ابن امیر الحاج: التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۲۲۱، الاحکام فی اصول الاحکام ج ۳ ص ۲۲-۲۹

(۹۸) الآمدی الاحکام فی اصول الاحکام ج ۳ ص ۶۳، منلاخسرو: مرآۃ الاصول ج ۲ ص ۳۳۶، ابن امیر الحاج: التقریر

والتحبیر ج ۳ ص ۲۲۲

(۹۹) الزحیلی: اصول الفقہ الاسلامی ج ۱ ص ۴۰۷

(۱۰۰) البخاری: کشف الاسرار ج ۲ ص ۱۲۲'۱۱۲ التفتازانی: شرح التلویح علی التوضیح ج ۲ ص ۸۱

(۱۰۱) البخاری: کشف الاسرار ج ۴ ص ۳'

(۱۰۲) السرخسی: تمہید الفصول فی الاصول ج ۲ ص ۲۰۳

(۱۰۳) التفتازانی: شرح التلویح علی التوضیح ج ۲ ص ۸۴' ابن ہمام: التحریر ص ۴۸۲' ابن امیر الحاج: التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۲۲۷' امیر بادشاہ: تیسیر التحریر ج ۴ ص ۸۴ تا ۸۶' منلا خسرو: مرآۃ الاصول ج ۲ ص ۱۵۵-۱۱۶' الازمیری: حاشیۃ علی مرآۃ الاصول ج ۳ ص ۳۴۱،۳۴۰

(۱۰۴) ابن امیر الحاج: التقریر والتحبیر ۳ ص ۲۲۷

(۱۰۵) امیر بادشاہ: تیسیر التحریر ج ۴ ص ۸۴

(۱۰۶) التفتازانی: شرح التلویح علی التوضیح ج ۲ ص ۸۶

(۱۰۷) عبدالوہاب خلاف: مصادر التشریع فیما لانص فیہ ص ۷۵

(۱۰۸) البخاری: کشف الاسرار ج ۴ ص ۸ تا ۱۱' التفتازانی: شرح التلویح علی التوضیح ج ۲ ص ۸۶' ۸۳' ابن امیر الحاج: التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۲۲۴'۲۲۵' امیر بادشاہ: تیسیر التحریر ج ۴ ص ۸۱' ۸۲' النسفی: کشف الاسرار ص ۱۶۶' منلاخسرو: مرآۃ الاصول ج ۲ ص ۱۱۴'۱۱۵' الازمیری: حاشیہ مرآۃ الاصول ' الخبازی: المغنی فی اصول الفقہ ص ۳۰۷' ۳۰۸' ابن الملک: شرح المنار ص ۲۸۶' ۲۸۷' ابن نجیم: فتح الغفار ج ۳ ص ۳۱' ۳۲'

(۱۰۹) القرآن، سورۃ النحل آیۃ نمبر ۸۹

(۱۱۰) القرآن، سورۃ الحج آیۃ نمبر ۱۸

(۱۱۱) القرآن، سورۃ الرعد آیۃ نمبر ۱۵

(۱۱۲) القرآن، سورۃ النحل آیۃ نمبر ۴۹

(۱۱۳) القرآن، سورۃ الاعراف آیۃ نمبر ۲۰۶

(۱۱۴) القرآن، سورۃ الحج آیۃ نمبر ۷۷

(۱۱۵) ابن امیر الحاج: التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۲۲۵

(۱۱۶) القرآن' سورہ ص آیۃ نمبر ۲۴

(۱۱۷) ابن ھمام: التحریر ص ۳۸۱، ۳۸۲

(۱۱۸) المرغینانی: الھدایہ ج ۴، ۵۳۶

(۱۱۹) البخاری: کشف الاسرار ج ۴، ص ۶-۸، ابن امیر الحاج: التقریر والتحبیر ج ۲، ص ۲۲۳، الازمیری: حاشیۃ علی مرآۃ الاصول ج ۲، ص ۳۳۶-۳۳۷، المرغینانی: الھدایۃ، کتاب الطھارات ج ۱ ص ۳۶

(۱۲۰) المرغینانی: الھدایۃ، باب الانجاس ج ۱ ص ۷۱، ۷۲

(۱۲۱) المرغینانی: الھدایۃ، باب النوافل ج ۱ ص ۱۵۰

(۱۲۲) المرغینانی: الھدایۃ، باب ادراک الفریضۃ ج ۱ ص ۱۵۳

(۱۲۳) المرغینانی: الھدایۃ، باب سجود السھو ج ۱ ص ۱۵۹، ۱۶۰

(۱۲۴) المرغینانی: الھدایۃ، باب صلاۃ المریض ج ۱ ص ۱۶۱

(۱۲۵) المرغینانی: الھدایۃ، باب صلاۃ المسافر ج ۱ ص ۱۶۷

(۱۲۶) المرغینانی: الھدایۃ، باب الجنائز ج ۱ ص ۱۸۱

(۱۲۷) المرغینانی: الھدایۃ، کتاب الزکاۃ ج ۱ ص ۱۸۸

(۱۲۸) المرغینانی: الھدایۃ، باب صدقۃ الفطر ج ۱ ص ۲۰۹

(۱۲۹) المرغینانی: الھدایۃ، کتاب الصوم ج ۱ ص ۲۱۱، ۲۱۲، ایضاح ۱ ص ۹۶

(۱۳۰) المرغینانی: الھدایۃ، کتاب الصوم ص ۲۱۶

(۱۳۱) المرغینانی: الھدایۃ، باب مایوجب القضاء والکفارۃ ج ۱ ص ۲۲۰

(۱۳۲) المرغینانی: الھدایۃ، باب مایوجب القضاء والکفارۃ ج ۱ ص ۲۲۲

(۱۳۳) المرغینانی: الھدایۃ، باب الاحرام ج ۱ ص ۲۵۲

(۱۳۴) المرغینانی: الھدایۃ، باب الاحرام ج ۱ ص ۲۵۶

(۱۳۵) المرغینانی: الھدایۃ، باب الجنایات ج ۱ ص ۲۸۱، ۲۸۲

(۱۳۶) المرغینانی: الھدایۃ، باب مجاوزۃ المیقات بغیر احرام ج ۱ ص ۲۸۹

(۱۳۷) المرغینانی: الھدایۃ، باب حج عن الغیر ج ۱ ص ۲۹۷، ۲۹۸

(۱۳۸) المرغینانی: الھدایۃ، باب فی الاولیاء والاکفاء ج ۲ ص ۳۲۲

(۱۳۹) المرغینانی: الھدایۃ، باب فی المھر ج ۲ ص ۳۲۸

(۱۴۰) المرغینانی: الهدایۃ' باب فی المهر ج ۲ ص ۳۲۹

(۱۴۱) المرغینانی: الهدایۃ' باب فی المهر ج ۲ ص ۳۳۲

(۱۴۲) المرغینانی: الهدایۃ' باب ایقاع الطلاق ج ۲ ص ۳۶۰' ۳۶۱

(۱۴۳) المرغینانی: الهدایۃ' باب الایمان فی الطلاق ج ۲ ص ۳۸۶' ۳۸۷

(۱۴۴) المرغینانی: الهدایۃ' باب الرجعۃ ج ۲ ص ۳۹۶' ۳۹۷

(۱۴۵) المرغینانی: الهدایۃ' باب الرجعۃ ج ۲ ص ۳۹۷

(۱۴۶) المرغینانی: الهدایۃ' باب الیمین فی الدخول والسکنی ج ۲ ص ۴۸۴

(۱۴۷) المرغینانی: الهدایۃ' باب الشهادۃ علی الزنا والرجوع عنها' ج ۲ ص ۵۲۲

(۱۴۸) الغزالی: المنخول ص ۳۷۴

(۱۴۹) المرغینانی: الهدایۃ باب مایقطع فیہ ومالا یقطع ج ۲ ص ۵۴۸

(۱۵۰) المرغینانی: الهدایۃ' باب مایقطع فیہ ومالا یقطع ج ۲ ص ۵۵۰

(۱۵۱) المرغینانی: الهدایۃ' باب مایقطع فیہ ومالا یقطع ج ۲ ص ۵۵۰' ۵۵۱

(۱۵۲) المرغینانی: الهدایۃ' کتاب الشرکۃ ج ۲ ص ۶۳۳

(۱۵۳) المرغینانی: الهدایۃ' کتاب الشرکۃ ج ۲ ص ۶۳۳

(۱۵۴) مصطفیٰ الزرقا: المدخل الفقهی العام ص ۸۴' ۸۵

(۱۵۵) خلاف: مصادر التشریع فیما لانص فیہ ص ۷۷' علال الفاسی: مقاصد الشریعۃ ومکارمها ص ۱۳۶' الشلبی: اصول الفقہ ص ۲۷۰-۲۷۱

(۱۵۶) المرغینانی: الهدایۃ' باب خیار الشرط ج ۳ ص ۲۹

(۱۵۷) المرغینانی: الهدایۃ' باب خیار العیب ج ۳ ص ۴۳

(۱۵۸) المرغینانی: الهدایۃ' باب خیار العیب ج ۳ ص ۴۶' ۴۷

(۱۵۹) المرغینانی: الهدایۃ' فصل فی احکام البیع الفاسد ج ۳ ص ۶۴

(۱۶۰) المرغینانی: الهدایۃ' مسائل شتی من کتاب القضاء ج ۳ ص ۱۵۱

(۱۶۱) المرغینانی: الهدایۃ' باب من یقبل شهادتہ ومن لایقبل ج ۳ ص ۱۶۴-۱۶۵ کتاب وایضا الوصایا ج ۴ ص ۶۹۹

(۱۶۲) المرغینانی: الهدایۃ' باب الاختلاف فی الشهادۃ ج ۳ ص ۱۶۸' ۱۶۹

(۱۶۳) المرغینانی: الهدایۃ' باب الوکالۃ بالبیع والشراء ج ۳ ص ۱۸۶

(۱۶۴) المرغینانی: الهدایۃ' باب الوکالۃ بالبیع والشراء ج ۳ ص ۱۹۰

(۱۶۵) المرغینانی: الهدایۃ' باب الوکالۃ بالخصومۃ والقبض ج ۳ ص ۱۹۳

(۱۶۶) المرغینانی: الهدایۃ' باب الوکالۃ بالخصومۃ والقبض ج ۳ ص ۱۹۵'۱۹۶

(۱۶۷) المرغینانی: الهدایۃ' باب الوکالۃ بالخصومۃ والقبض ج ۳ ص ۱۹۷ مصطفیٰ الزرقا: المدخل الفقہی العام ص ۸۵'۸۶

(۱۶۸) المرغینانی: الهدایۃ' باب الوکالۃ بالخصومۃ والقبض ج ۳ ص ۱۹۸

(۱۶۹) ابو زهرہ: اصول الفقہ ص ۲۱۰

(۱۷۰) المرغینانی: الهدایۃ' باب التحالف ج ۳ ص ۲۱۷

(۱۷۱) المرغینانی: الهدایۃ' باب ما یدعیہ الرجلان ج ۳ ص ۲۲۰

(۱۷۲) المرغینانی: الهدایۃ' کتاب الاقرار ج ۳ ص ۲۳۰'۲۳۱

(۱۷۳) المرغینانی: الهدایۃ' باب اقرار المریض ج ۳ ص ۲۴۳

(۱۷۴) المرغینانی: الهدایۃ' باب المضارب یضارب ج ۳ ص ۲۶۸

(۱۷۵) المرغینانی: الهدایۃ' باب المضارب یضارب ج ۳ ص ۲۶۸

(۱۷۶) المرغینانی: الهدایۃ' کتاب الہبۃ ج ۳ ص ۲۸۳'۲۸۴

(۱۷۷) المرغینانی: الهدایۃ' کتاب الہبۃ ج ۳ ص ۲۹۳

(۱۷۸) المرغینانی: الهدایۃ' باب الاجارۃ الفاسدۃ ج ۳ ص ۳۰۸

(۱۷۹) ایضا

(۱۸۰) المرغینانی: الهدایۃ' باب الحجر بسبب الدین ج ۳ ص ۳۵۹

(۱۸۱) المرغینانی: الهدایۃ' باب طلب الشفعۃ والخصومۃ فیها ج ۴ ص ۴۰۰

(۱۸۲) المرغینانی: الهدایۃ' باب طلب الشفعۃ والخصومۃ فیها ج ۴ ص ۴۰۱

(۱۸۳) المرغینانی: الهدایۃ' باب ما تبطل بہ الشفعۃ ج ۴ ص ۴۰۷

(۱۸۴) المرغینانی: الهدایۃ' کتاب المساقاۃ ج ۴ ص ۴۳۱

(۱۸۵) المرغینانی: الهدایۃ' کتاب الاضحیۃ ج ۴ ص ۴۳۶

(۱۸۶) المرغینانی: الهدایة' کتاب الاضحیة ج ۴ ص ۴۵۰

(۱۸۷) المرغینانی: الهدایة' کتاب الاضحیة ج ۴ ص ۴۵۱

(۱۸۸) المرغینانی: الهدایة' فصل فی مسائل الشرب ج ۴ ص ۴۸۹

(۱۸۹) المرغینانی: الهدایة' کتاب الرهن ج ۴ ص ۵۳۴

(۱۹۰) المرغینانی: الهدایة' کتاب الرهن ج ۴ ص ۵۳۶' ۵۳۷

(۱۹۱) مصطفیٰ الزرقا: المدخل الفقهی العام ص ۸۶' ۸۷ بحواله ردالمحتار ج ۵ ص ۳۳۵

(۱۹۲) المرغینانی: الهدایة' باب مایوجب القصاص ومالا یوجبه ج ۴ ص ۵۶۳

(۱۹۳) المرغینانی: الهدایة' باب مایوجب القصاص ومالا یوجبه ج ۴ ص ۵۶۵

(۱۹۴) المرغینانی: الهدایة' باب القصاص فی مادون النفس ج ۴ ص ۵۷۶

(۱۹۵) المرغینانی: الهدایة' باب القصاص فی مادون النفس ج ۴ ص ۵۷۷

(۱۹۶) المرغینانی: الهدایة' باب القصاص فی مادون النفس ج ۴ ص ۵۷۸

(۱۹۷) المرغینانی: الهدایة' باب الشهادة فی القتل ج ۴ ص ۵۸۱

(۱۹۸) المرغینانی: الهدایة' باب مایحدثه الرجل فی الطریق ج ۴ ص ۶۰۲

(۱۹۹) المرغینانی: الهدایة' باب مایحدثه الرجل فی الطریق ج ۴ ص ۶۰۳

(۲۰۰) المرغینانی: الهدایة' کتاب الدیات ج ۴ ص ۶۳۳

(۲۰۱) المرغینانی: الهدایة' کتاب الوصایا ج ۴ ص ۶۵۸

(۲۰۲) المرغینانی: الهدایة' کتاب الوصایا ج ۴ ص ۶۶۷

(۲۰۳) المرغینانی: الهدایة' کتاب الوصایا ج ۴ ص ۶۷۱

(۲۰۴) المرغینانی: الهدایة' کتاب الوصایا ج ۴ ص ۶۹۹

(۲۰۵) القرآن' سورۃ الواقعہ آیۃ نمبر ۷۹

(۲۰۶) المرغینانی: الهدایة' ج ۴ ص ۵۱۱

استحسان بالمصلحۃ

استحسان بالمصلحۃ یہ ہے کہ کسی مسئلے میں عام نص' یا عام قاعدہ' یا قیاس ظاہر پر عمل کی صورت میں کسی مصلحت (بشرطیکہ شریعت نے اسے ناقابل اعتبار قرار نہ دیا ہو) کے ضیاع یا کسی فساد کے رونما ہونے کا اندیشہ ہو تو حصول مصلحت یا ازالہ مفسدہ کی خاطر اس حکم سے عدول کیا جائے چنانچہ علامہ شاطبی نے استحسان کی جو تعریف کی ہے' وہ استحسان بالمصلحۃ پر صادق آتی ہے' وہ کہتے ہیں

الاستحسان هو الأخذ بمصلحة جزئية فی مقابلة دليل كلی (۱)

یہاں استحسان بالمصلحۃ کے حوالہ سے درج ذیل امور پیش نظر ہیں

فصل اول :۔ مصلحۃ اور استصلاح کا تعارف

(۱) مصلحۃ کا مفہوم

(۲) مصلحۃ کی اقسام

(۳) استصلاح کا مفہوم

(۴) استصلاح کا حکم اور فقہاء کی آراء

(۵) استحسان اور استصلاح کا موازنہ

فصل دوم :۔ اصول ذرائع کا تعارف

(۱) ذرائع کی تعریف

(۲) ذرائع کی اقسام

(۳) ذرائع کی حجیت

(۴) استحسان بالمصلحۃ اور اصول ذرائع

فصل سوم :۔ استحسان بالمصلحۃ اور فقہی مسائل

(۱) استحسان بالمصلحۃ پر مبنی احکام

(۲) فقہی مسائل میں قیاس/استحسان بالمصلحۃ کا تقابلی مطالعہ

مصلحۃ اور استصلاح کا تعارف

علماء اسلام میں اس بابت کوئی اختلاف نہیں ہے کہ احکام شرعیہ سے مقصود، لوگوں میں مقاصد شریعت کی حفاظت ہے اور یہی مقاصد شریعت، مصالح ناس ہیں انہی مصالح کی بنیاد پر کوئی ضابطہ وضع کرنا استحسان بالمصلحۃ کہلاتا ہے۔ مناسب ہوگا کہ مصلحۃ کے مفہوم سے مختصرا بحث کی جائے

مصلحۃ کا لغوی و اصطلاحی مفہوم

مصلحۃ، مفعلہ کے وزن پر صلاح کی طرح مصدر ہے، اس کا معنی منفعت ہے۔

یعنی ہر وہ چیز جس میں نفع ہو خواہ وہ کسی چیز کے حصول پر مبنی ہو جیسے فائدہ اور لذت والی اشیاء کا حصول یا کسی چیز سے بچاؤ اور پرہیز پر مبنی ہو جیسے نقصان دہ اور باعث الم اشیاء سے اجتناب، اس کو مصلحۃ کا نام دینا مناسب ہے (۲)

اصطلاح میں مصلحۃ اس منفعت کا نام ہے جو شارع اپنے بندوں کے لئے چاہتا ہے یعنی ان کے دین، جان، عقل، نسل اور مال کی حفاظت اور ان اصولوں کو ضائع کرنے یا ان میں خلل ڈالنے والی چیزوں کا انسداد (۳)

امام غزالی کہتے ہیں، مصلحۃ دراصل حصول منفعت اور دفع مضرت سے عبارت ہے جلب منفعت اور دفع مضرت مخلوق کے مقاصد ہیں اور مخلوق کا فائدہ ان کے اپنے مقاصد کے حصول میں ہے لہٰذا یہاں یہ ہمارا مقصود نہیں ہے۔ ہمارا مقصود اس سے مقاصد شریعت کی حفاظت ہے اور مخلوق کی بابت شریعت کے مقاصد پانچ ہیں یعنی ان کے دین، جان، عقل، نسل اور مال کی حفاظت

لہٰذا ہر وہ چیز جو ان پانچ اصولوں کی حفاظت کا باعث بنے گی وہ مصلحۃ ہے اور ہر وہ چیز جو ان اصول کو ضائع کرے گی وہ مفسدہ ہے اور اس کا دفعیہ مصلحۃ ہے (۴)

مصلحۃ کی تقسیم

اس حوالہ سے کہ شریعت نے مصلحۃ کا اعتبار کیا ہے یا نہیں ' مصلحۃ کی تین قسمیں ہیں

پہلی قسم۔ وہ مصلحۃ جس کے اعتبار کی گواہی شریعت نے دی ہے

دوسری قسم۔ وہ مصلحۃ جس کو شریعت نے لغو قرار دیا ہے

تیسری قسم۔ وہ مصلحۃ جس کو شریعت نہ تو معتبر قرار دیا ہے اور نہ ہی لغو بلکہ سکوت اختیار کیا ہے۔

جہاں تک پہلی قسم کا تعلق ہے یعنی وہ مصلحۃ جو شریعت کی نظر میں معتبر ہے' وہ حجت ہے اور اس کے صحیح ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہے کیونکہ اس سلسلے میں مصلحۃ' قیاس کی جانب راجع ہوتی ہے کہ نص یا اجماع کی علت سے حکم حاصل کیا جاتا ہے۔

جیسے جان کی حفاظت کہ شریعت نے اس مصلحۃ کا اعتبار کیا ہے چنانچہ دھار والے آلہ سے قتل کی صورت میں قصاص کو اسی بنیاد پر لازم قرار دیا ہے اور اس کو ضابطہ میں لانے کے لئے کچھ اوصاف بھی مقرر کئے ہیں مثلاً یہ کہ قتل جان بوجھ کر اور زیادتی کے ارادہ سے ہوا ہو لہٰذا شافعیہ نے قصاص کے وجوب کے سلسلے میں دھار دار آلہ سے قتل پر وزنی چیز سے قتل کو قیاس کیا ہے۔ کیونکہ دونوں ناجائز قتل عمد کی صورتیں ہیں تاکہ نفس کی مصلحت کی حفاظت کی جا سکے۔

اسی طرح عقل کی حفاظت کہ شریعت نے اس مصلحت کو بھی ملحوظ رکھا ہے' اسی بنیاد پر عقل کی حفاظت کے لئے شراب کو حرام قرار دیا گیا ہے۔ اب شراب پر ہر نشہ آور چیز خواہ اس کا تعلق کھانے سے ہو یا پینے سے قیاس کیا جائے گا تاکہ اس مصلحت کی حفاظت ہو سکے (۵)

اس سلسلے میں استاد عبدالوہاب خلاف کہتے ہیں (۶)

ان مصالح کی بعض جزئیات کو وجود میں لانے کے لئے شارع اسلامی نے کچھ احکام مقرر کئے ہیں جو اس امر کی دلیل ہے کہ شارع نے تشریع (قانون سازی) کے ذریعے ان مصالح کو مقصود قرار دیا ہے اور ان کو اس کے لئے اساس بنایا ہے مثلاً دین' جان' نسل' مال' عزت اور عقل کی حفاظت کے لئے مقررہ احکام (ان کو اصطلاح میں ضروریات کہا جاتا ہے) تخفیف' آسانی اور تنگی رفع کرنے کے لئے مشروع احکام (ان کو حاجیات کہا جاتا ہے) اور پاکیزگی و تطہیر اور کسی چیز کو مکمل کرنے والے احکام (ان کو تحسینات کہا جاتا ہے)

گویا مصالح کی تین اقسام ہیں

(۱) مصالح ضروریہ

یعنی وہ امور جن پر انسانی زندگی کا دارومدار ہے کہ اگر ان میں سے کوئی رہ جائے تو نظام زندگی میں خلل آجائے اور انارکی عام ہو جائے اور فساد پھیل جائے۔ اور ان امور کا تعلق دین' جان' مال' آبرو اور عقل کی حفاظت سے ہے۔

چنانچہ حفاظت دین کے لئے ایمان' کلمہ شہادت کی ادائیگی' عبادات' جہاد وغیرہ مشروع قرار دیئے گئے۔

حفاظت نفس کے لئے کھانے' پینے' لباس و مسکن جیسے امور جن پر زندگی کا مدار اور بدن کی حفاظت موقوف ہے کو لازمی قرار دیا گیا۔ اسی طرح قصاص و دیت کی سزائیں مقرر کی گئیں۔

حفاظت نسل کے لئے نکاح' حضانہ (پرورش) اور نفقات کے احکام مقرر کئے گئے' اسی طرح زنا کو حرام اور اس کے ارتکاب پر سزا مقرر کی گئی۔

حفاظت عقل کے لئے وہی امور مشروع قرار دیئے گئے جو حفاظت نفس کے لئے لازمی قرار دیئے گئے کہ ان پر زندگی اور عقل کی بقاء موقوف ہے' اسی طرح منشیات کی حرمت اور ان پر سزا کا اجراء کیا گیا۔

اور حفاظت مال کے لئے مختلف معاملات کی اجازت دی گئی تاکہ لوگوں کے حقوق محفوظ رہ سکیں۔ نیز حقوق پر دست اندازی کو روکنے کیلئے مختلف سزائیں اور تاوان مقرر کئے گئے۔

(۲) مصالح حاجیہ

یعنی وہ امور جن پر لوگوں سے حرج' مشقت اور تنگی کا انسداد مرتب ہوتا ہے اور ان کے لئے وسعت اور آسانی پیدا ہوتی ہے کہ اگر یہ امور مفقود ہو جائیں تو نظام حیات میں کوئی خلل نہیں آتا اور نہ ہی فوضویت وانتشار پھیلتا ہے جیسا کہ ضروری اساسی امور میں صورتحال ہوتی ہے ان کے بغیر زندگی بدون فساد کے قائم تو رہتی ہے لیکن تنگی اور حرج کا سامنا نیز وسعت و آسانی کا فقدان ہوتا ہے۔

چنانچہ انہی مصالح کی بنیاد پر حاجیات میں سے حفاظت دین سے متعلقہ وہ احکام مشروع کئے گئے جن میں سہولت اور رخصت دی گئی ہے جیسے قتل سے بچنے کے لئے کلمہ کفر کہنے کی اجازت' سفر میں روزہ ترک کرنے کی اجازت اور نماز قصر وغیرہ۔

حفاظت نفس کے متعلقہ امور میں شکار کی حلت اور بنیادی غذا سے زائد پاکیزہ اشیاء سے استفادہ کو حلال قرار دیا گیا حفاظت مال سے متعلقہ امور میں معاملات کی مشروعیت میں وسعت برتی گئی جیسے بیع سلم'

مضاربہ اور مساقاۃ' حفاظت نسب سے متعلقہ امور میں مہر اور طلاق کے احکام مقرر کئے گئے نیز حد زنا کے ثبوت کے لئے گواہوں کی شرط پوری ہونے کا ذکر کیا گیا۔

1

مصالح تکمیلیہ یا تحسینیہ

یعنی وہ امور جو مروءۃ اور اچھی عادات کی طرف راجع ہوتے ہیں کہ اگر یہ امور باقی نہ رہیں تو نہ نظام حیات میں خلل واقع ہوتا ہے جیسا کہ امور ضروریہ میں ہوتا ہے اور نہ لوگ حرج اور تنگی میں پڑتے ہیں جیسا کہ امور حاجیہ میں ہوتا ہے لیکن ان کے بغیر زندگی جمال و کمال کے مظاہر اور خوشی و خوبی کے محرکات سے عاری ہو جاتی ہے۔ جیسے عیدین کے موقعہ پر نئے کپڑوں اور جمعہ کے موقع پر صاف کپڑوں کا پہننا۔

جیسے حفاظت دین سے متعلقہ امور میں نجاست و طہارت اور ستر عورت وغیرہ کے احکام شروع کئے گئے حفاظت نفس سے متعلق امور میں کھانے پینے کے آداب اور خبیث طعام سے پرہیز نیز اسراف و بخل سے بچنے کے احکام متعین کئے گئے حفاظت مال سے متعلقہ امور میں نجس اشیاء کی خرید و فروخت نیز مال مشترکہ جیسے پانی' گھاس وغیرہ کی خرید و فروخت سے منع کیا گیا اور حفاظت نسب سے متعلقہ امور میں زوجین میں کفاءۃ و ہمسری اور معاشرت کے احکام ذکر کئے گئے (۷)

ان احکام کو علماء اصول کی اصطلاح میں "شارع کی طرف سے معتبر مصالح" کا نام دیا گیا ہے اور ان پر تشریع (قانون سازی) کی بنیاد رکھنے کے بارے میں علماء اسلام کے مابین کوئی اختلاف نہیں۔ چنانچہ ہر وہ واقعہ اور مسئلہ جس کے بارے میں نص موجود نہ ہو اگر اس میں ان مصالح میں سے کوئی مصلحت پائی جائے جن پر شارع نے کسی واقعہ میں حکم کا مدار رکھا ہے تو اس پر وہی حکم لگایا جائے گا جو نص میں وارد ہوا ہے اس لئے کہ اس صورت میں شارع نے اس مصلحت کو معتبر قرار دے کر تشریع (قانون سازی) کی اساس بنایا ہے

دوسری قسم کا جہاں تک تعلق ہے یعنی وہ مصلحت جس کو شریعت نے لغو قرار دیا ہے وہ حجت نہیں ہے بلکہ مصلحت کی اس قسم کے باطل ہونے اور اس سے استدلال نہ کرنے پر سب کا اتفاق ہے اس لئے کہ مصلحت بذات خود اپنے لئے ایسے حکم کا تقاضہ نہیں کرتی کہ عقل از خود شریعت پر پیش کئے بغیر اس کے قابل

اعتبار ہونے یا لغو ہونے کا فیصلہ کرے ۔ لہٰذا جب شریعت اس کے لغو قرار دیئے جانے پر گواہ ہے تو اس کے باطل میں کوئی شبہ نہیں رہ جاتا۔ کیونکہ اس کو معتبر سمجھنے کی صورت میں شرعی نصوص کی مخالفت لازم آتی ہے اور اگر یہ باب کھولا جائے تو نتیجتاً" تمام شرعی حدود و نصوص میں تبدیلی آجائے گی۔

اس مصلحت کی مثال یہ ہے کہ ایک بادشاہ (عبدالرحمان بن حکم حاکم اندلس) نے رمضان میں حالت صوم میں مباشرت کرلی اس پر بعض علماء (یحیٰ بن یحیٰ لیثی) نے اس کے لئے یہ کفارہ تجویز کیا کہ وہ لگاتار دو ماہ کے روزے رکھے ۔ جب اس فتویٰ پر بعض فقہاء نے اعتراض کیا کہ شریعت نے ایسی صورت میں پہلے غلام آزاد کرنے کا حکم دیا ہے' اور جو اس کی استطاعت نہ رکھتا ہو اس کے لئے روزے ہیں یعنی شریعت نے کفارہ صوم میں ترتیب رکھی ہے۔ اس پر جواب یہ دیا گیا کہ اگر بادشاہ کو اس حکم کے بارے میں بتایا جاتا تو یہ بات اس کے لئے آسان ہوتی اور غلام آزاد کرنا اس کے لئے معمولی حیثیت رکھتا ہے اس لئے اس کو تنبیہہ کے طور پر روزہ رکھنے کا فتویٰ دیا گیا (۸)

یہ مصلحت چونکہ ازروئے شریعت لغو ہے لہٰذا اس کے باطل ہونے میں کوئی تردد نہیں چنانچہ امام غزالی نے اس کو قول باطل اور مخالف نصوص قرار دیتے ہوئے کہا ہے ۔ اس قسم کا اگر در کھول دیا گیا تو یہ حالات کی تبدیلی کے سبب تمام شرعی حدود اور نصوص میں تغیر و تبدل کا پیش خیمہ ثابت ہوگا (۹)

اسی نوعیت کی یہ مثال ہے کہ اخوت کی مشترکہ بنیاد پر میراث کی مقدار میں بھائی بہن کو یکساں کر دیا جائے لیکن قرآن حکیم نے اس مصلحت کو لغو قرار دیا ہے چنانچہ آیت مبارکہ ہے ۔

فإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين (۱۰)

(اگر ورثاء بہن و بھائی ہوں تو اس صورت میں مرد کو دو عورتوں کے حصے برابر ملے گا)

اسی طرح کی یہ مصلحت بھی ناقابل اعتبار ہے کہ چونکہ ازدواجی رشتہ' زوجین میں مشترک ہے لہٰذا مرد کی طرح عورت کو بھی حق طلب ہونا چاہیئے چنانچہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے

الطلاق لمن أخذ بالساق (۱۱)

علامہ شاطبی اس قسم کی بابت کہتے ہیں (۱۲)

جس امر کو شریعت واضح طور پر مسترد کردے تو پھر اس کے قابل قبول ہونے کی کوئی صورت نہیں ہے ۔ کیونکہ محض کسی چیز کے مناسب ہونے سے تو کوئی حکم ثابت نہیں ہو سکتا جیسا کہ عقلی حسن پرستوں کا انداز فکر ہے لیکن اگر مفہوم واضح ہو جانے کے بعد شریعت کی جانب سے احکام کے تقاضوں کے حوالہ سے اس

کے قابل اعتبار ہونے کو ہم جان لیں تو اس صورت میں ہم اس کو قبول کر لیں گے۔

حصول منفعت اور دفع فساد کو عقل مستقل طور پر کسی صورت میں ادراک نہیں کر پاتی۔ لہٰذا جب شریعت اس معنی کے لائق اعتبار ہونے کی وضاحت نہ کرے بلکہ اس کو رد کر دے تو پھر بالاتفاق وہ چیز قابل رد ہوگی۔

تیسری قسم یہ ہے کہ وہ مصلحۃ جس کو شریعت نہ براہ راست قابل اعتبار قرار دے اور نہ اسے لغو ٹھہرائے بلکہ شریعت کی متعینہ نصوص اس سلسلے میں خاموش ہوں۔ تاہم وہ مقاصد شریعت میں شامل ہو۔

اس قسم کی بابت استاد عبدالوھاب خلاف کہتے ہیں (۱۳)

جب کوئی ایسا واقعہ یا مسئلہ پیش آئے جس کے لئے شارع نے کوئی واضح حکم مقرر نہ کیا ہو اور نہ اس میں ایسی علت موجود ہو جس کو شارع نے کسی حکم کے لئے لائق اعتبار قرار دیا ہو لیکن تشریع حکم کے لئے کوئی ایسا مناسب امر موجود ہو جس کی خصوصیت دفع ضرر یا حصول منفعت ہو تو ایسی صورت میں اس "امر مناسب" کو "مصلحۃ مرسلہ" کہا جائے گا

"مصلحۃ" اس وجہ سے کہا جائے گا کہ اس پر حکم قائم کرنے میں دفع ضرر یا حصول منفعت کا گمان موجود ہے اور "مرسلہ" اس بنا پر کہ شارع کی طرف سے متعینہ طور پر نہ تو اس کے لائق اعتبار ہونے کی کوئی دلیل ہے اور نہ اس کے لغو قرار دیئے جانے کی۔

استاد خلاف مزید کہتے ہیں کہ جب یقین یا گمان غالب سے ثابت ہو جائے کہ ضروری، حاجی یا تحسینی امر کسی حکم کی مشروعیت کا تقاضہ کرتا ہے تو اس حکم کی تشریع درست ہوگی اور وہ حکم شرعی قرار پائے گا کیونکہ اس کی اساس ایسی مصلحت پر ہے جو شریعت کے ہاں فی الجملہ معتبر ہے اور اس کے لغو قرار دیئے جانے کی کوئی دلیل موجود نہیں تو گویا یہ مصلحت درحقیقت مصلحۃ مرسلہ نہیں بلکہ شارع کی جانب سے معتبر مصلحت ہے لیکن اجمالی طور پر، تفصیلی طور پر نہیں، اس کا نام مصلحۃ مرسلہ اس بنا پر ہے کہ یہاں مصلحۃ متعینہ طور پر معتبر نہیں، اس بنا پر نہیں کہ مصلحۃ بالکل ہی غیر معتبر ہے (۱۴)

مصلحۃ مرسلہ کے مثال مصحف کی شکل میں قرآن کو اکٹھا کر کے محفوظ کرنا ہے۔ بلاشبہ یہ ایک مصلحۃ ہے لیکن کوئی مخصوص دلیل وارد نہیں ہوئی جو اس کے لائق اعتبار ہونے یا قابل لغو ہونے پر دلالت کرے اور یہ مصلحۃ شریعت کے تصرفات کے ساتھ ہم آہنگ ہے اس لئے کہ قرآن کی حفاظت، شریعت کی حفاظت

کا سبب ہے اور شریعت کی حفاظت کی حیثیت واضح ہے

ایسی صورت میں مصلحت پر عمل کرنے کو استصلاح کہا جاتا ہے ' نیز اس کو استدلال مرسل کا نام بھی دیا جاتا ہے(۱۵)

استصلاح کا لغوی و اصطلاحی مفہوم

استصلاح' لغت میں اصلاح طلب کرنے (درستی چاہنے) کو کہتے ہیں اور طلب اصلاح مصلحہ پر عمل کرنے سے ہوتی ہے' استصلاح (درستی چاہنا) جس طرح حسی چیزوں میں ہوتا ہے مثلاً" کہا جاتا ہے' استصلح بدنہ او مسکنہ(اس کا جسم یا اس کی رہائش درستی کی طالب ہے) اسی طرح معنوی امور میں ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے استصلح خلقہ اوادبہ (اس کے اخلاق یا آداب درستی کے طالب ہیں) (۱۶)

اسی سے قرآن حکیم یہ آیت ہے

ویسألونک عن الیتامی' قل إصلاح لھم خیر' وإن تخالطوھم فإخوانکم' فاللہ یعلم المفسدمن المصلح (۱۷)

استصلاح کا اصطلاحی مفہوم اس طرح بیان کیا گیا ہے

ھو استنباط الحکم فی واقعۃ لانص فیھا ولا إجماع بناء علی مصلحۃ مرسلۃ بمعنی أنہ لم یرد عن الشارع دلیل معین علی اعتبارھا أوإلغائھا (۱۸)

(کسی ایسے واقعۃ میں جس میں نص اور اجماع کا حکم موجود نہ ہو مصلحہ مرسلہ کی بنیاد پر حکم کا استنباط کرنا بایں معنی کہ اس (مصلحہ) کے قابل اعتبار ہونے یا لغو قرار دیئے جانے سے متعلق شارع کی طرف سے کوئی متعین اور مخصوص دلیل وارد نہیں ہوئی ہے)

اس کا نام استصلاح اس لئے ہے کہ اس میں حکم کا مدار اصلاح پر ہے جو مصلحہ پر عمل کرنے کا نام ہے

جبکہ اس کو "استدلال مرسل "کا نام اس لئے دیا جاتا ہے کہ اس میں حکم کا مدار مصلحہ مرسلہ پر ہے جس کے قابل اعتبار ہونے یا نہ ہونے کی بابت شارع کی جانب سے کوئی مقررہ اور مخصوص دلیل نہیں ہے۔

استصلاح کا حکم اور فقہاء کی آراء

اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ عبادات اور مقدرات میں مصلحۃ پر عمل کرنا درست نہیں مقدرات سے مقصود وہ شرعی احکام ہیں جس میں شارع نے کسی مخصوص تعداد کا ذکر کیا ہو جیسے نماز کی رکعات کی تعداد، مقادیر زکواۃ، حدود، کفارات، میراث کے حصص، موت یا طلاق کے بعد عدت کے ایام وغیرہ (۱۹)

عبادات کے احکام تو تعبدی ہیں یعنی ان کا مقصود اللہ تعالی کی فرمانبرداری بجالانا ہے اور ان میں ہر ایک جزئی مصلحۃ کو عقل نہیں پاسکتی جہاں تک مقدرات کے احکام کا تعلق ہے تو وہ بھی احکام عبادات کی مانند ہیں کہ شارع ہی مقرر کردہ حدود کی مصلحۃ سے واقف ہے تاہم بسا اوقات اس کی مصلحت کا ادراک کیا جاسکتا ہے، لیکن یہ امر اس بات کے لئے مانع نہیں کہ اصل حقیقت یہاں بھی اللہ تعالی کی فرمانبرداری بجالانا ہے

چنانچہ علامہ طوفی کہتے ہیں (۲۰)

عبادات و مقدرات کے وہ احکام جن کے معانی تفصیلا سمجھنے کے لئے عقل کے لئے کوئی گنجائش نہیں، ان میں تمام تر دارومدار قرآن وسنت کی نصوص اور مجتہدین کے اجماع پر ہے اس لئے کہ عبادات شریعت کا خاص حق ہیں اور اس کے حق کو کیت، کیفیت اور زمان ومکان کے اعتبار سے اسی کی جانب سے پہچانا جاسکتا ہے لہٰذا بندہ وہی کچھ بجالائے جو اس کے لئے مقرر کیا گیا ہے جیسے کسی کے غلام کو اس وقت تک آقا کا فرمانبردار اور خدمت گزار نہیں سمجھا جاتا جب تک وہ آقا کے مقرر کردہ احکامات کی تعمیل نہ کرے اور وہی کچھ نہ کرے جس سے آقا خوش ہوتا ہو، اسی طرح کی یہاں بھی صورتحال ہے۔

عبادات و مقدرات کے علاوہ معاملات، عادات اور شرعی سیاست جیسے احکام جن میں لوگوں کی مصالح کو پیش نظر رکھا جاتا ہے اور مقررہ احکام سے مقصود ان مصالح کو وجود میں لانا ہوتا ہے ان میں استصلاح کی بابت اختلاف ہے اور اس بابت تین اقوال ہیں۔

پہلا قول یہ ہے کہ مصالح مرسلہ پر احکام کا مدار رکھنا درست نہیں، یہ قول ابوبکر باقلانی، اکثر شوافع اور متاخرین حنابلہ کی جانب منسوب ہے اور بعض حنفی کتب میں اس کو مشہور قرار دیا گیا ہے (۲۱)

لیکن احناف کی جانب یہ قول منسوب کرنا محل نظر ہے کہ وہ مصالح مرسلہ کی بنیاد پر احکام کے استنباط

کے قائل نہیں اس لئے کہ:

۱۔ فقہاء عراق تو ان کہنے والوں میں سرفہرست ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ شرعی احکام سے مقصود مصالح ہیں اور وہ ایسی علتوں پر مبنی ہیں جہاں ان مصالح کی موجودگی کا گمان کیا جاسکتا ہے یہ حضرات نص کی علت اور اس کی روح سے استدلال کرتے ہیں اور اکثر و بیشتر نص کی معقولیت(علت) اور اس سے مقصود مصلحت کی بنیاد پر ظاہر نصوص میں تاویل کرتے ہیں لہذا یہ امر مستبعد ہے کہ احناف جو فقہاء عراق میں سرکردہ حیثیت رکھتے ہیں استصلاح سے استدلال نہ کریں (۲۲)

زیادہ دور جانے کی ضرورت نہیں امام محمد بن حسن شیبانی جو احناف کے زعماء میں سے ہیں' اس امر کو ثابت کرتے ہیں کہ معاملات کے احکام مصلحت کے ساتھ ساتھ چلتے ہیں چنانچہ وہ کہتے ہیں (۲۳)

"تلقی سلع" (یعنی کسی شخص کا شہر سے نکل کر قافلہ والوں سے ان کے لائے ہوئے سامان کا سودا کر لینا اور پھر اپنے مقرر کردہ دام پر شہریوں کو وہ سامان فروخت کرنا) ایسی جگہ درست نہیں جہاں لوگوں کو ضرر پہنچ سکتا ہو (یعنی ان آمدہ اشیاء کی لوگوں کو ضرورت ہو اور "تلقی" کرنے والا شخص ان اشیاء پر اجارہ دار بن گیا ہو) لیکن اگر شہر میں اشیاء بکثرت موجود ہوں اور "تلقی" کرنے سے شہریوں کو کوئی نقصان نہ پہنچتا ہو تو ایسی صورت میں کوئی حرج نہیں۔

اس صورت میں امام محمد نے ضرر و نقصان کی صورت میں "تلقی سلع" سے منع کیا ہے اور عدم ضرر کی صورت میں اجازت دی ہے۔ ضرر و نقصان کی صورت میں منع کرنا درحقیقت مصلحۃ مرسلہ پر ہی مبنی ہے۔

۲۔ مزید برآں فقہاء احناف استحسان کے قائل ہیں اور استحسان کی اقسام میں وہ استحسان بھی شامل ہے جس کی سند عرف یا ضرورت یا مصلحۃ ہو۔ اور یہ استحسان مصلحۃ مرسلہ پر ہی مبنی ہے کوئی وجہ نہیں کہ وہ مصلحۃ پر مبنی استحسان کے تو قائل ہوں اور استصلاح کا انکار کر دیں۔ چنانچہ کتب حنفیہ میں اس کی کئی ایک مثالیں مذکور ہیں (جن کا تذکرہ اگلے صفحات میں آرہا ہے)

دوسرا قول یہ ہے کہ مصلحۃ مرسلہ کی بنیاد پر احکام اخذ کئے جاسکتے ہیں' یہ قول آئمہ اربعہ کی جانب سے منسوب ہے چنانچہ اس سلسلے میں ڈاکٹر مصطفیٰ زید رقم طراز ہیں۔ (۲۴)

امام مالک اور امام احمد تو مصلحۃ کو ایک مستقل اصول قرار دیتے ہیں جس پر احکام کا دارومدار ہے اس سلسلے میں انہوں نے کچھ ضروری شرائط کا تذکرہ کیا ہے (ان کا ذکر آگے چل کر آرہا ہے) جبکہ امام

شافعی اس کو وسیع مفہوم میں قیاس ہی کا حصہ قرار دیتے ہیں اور امام ابو حنیفہ اس کو اقسام استحسان میں سے شمار کرتے ہیں اس لئے ان دونوں حضرات نے امام مالک اور امام احمد کی طرح متعلقہ شرائط کا تذکرہ نہیں کیا لیکن بہرحال وہ شرائط ان کی نظر میں لازمی نوعیت کی ہیں ۔

اسی طرح یہ قول بعض شوافع ' اکثر احناف ' متقدین حنابلہ اور علامہ طوفی کی طرف منسوب ہے (۲۵)

جن فقہاء کے ہاں مصلحۃ مرسلہ معتبر ہے انہوں نے اس سلسلے میں احتیاط برتی ہے تاکہ کہیں مصلحۃ' خواہش پرستی' ظلم و زیادتی اور شریعت سے مذاق کا ذریعہ نہ بن جائے لہٰذا انہوں نے غورو فکر کے بعد اس سلسلے میں دو شرائط کا تعین کیا ہے ۔

۱۔ مصلحۃ' حقیقی ہو' وہمی نہ ہو یعنی اس پر حکم کے مبنی ہونے سے کوئی منفعت حاصل ہو یا کسی نقصان کا ازالہ ہو کیونکہ اسی صورت میں مجموعی لحاظ سے مصلحت متفقہ ہوگی اور ان مصالح میں سے شمار ہوگی جو شارع کے ہاں مقصود ہیں ۔ جبکہ اس کے برعکس وہ مصلحت' جو مکمل غورو فکر اور اچھی طرح جانچ پڑتال اور نفع و نقصان کے پہلوؤں میں عادلانہ موازنہ کے بغیر سامنے آئے وہ وھمی مصلحۃ ہے۔ اس پر حکم کا مدار رکھنا درست نہیں ہے ۔

۲۔ مصلحۃ عام ہو کہ اس پر حکم کے مدار رکھنے سے اکثر لوگوں کو فائدہ پہنچے یا ان سے نقصان کا ازالہ ہو لہٰذا جو مصلحت شخصی ہوگی کہ جس میں اکثریت کا مفاد پیش نظر نہیں ہو اس پر حکم کا دارومدار نہیں رکھا جاسکتا ۔ لیکن مصلحت اگر عام ہے تو وہ شارع کے ہاں مقصود ہے خواہ اس میں چند افراد کا نقصان ہی ہو (۲۶)

ان دو شرائط کا ہر وہ فقیہ قائل ہے جس کے ہاں تشریع احکام کے لئے مصلحت معتبر ہے تاہم امام مالک کی طرف یہ منسوب کیا جاتا ہے کہ وہ بغیر کسی شرط کے مصلحت پر احکام کے مبنی ہونے کے قائل ہیں (۲۷) لیکن علامہ ابوالحسن آمدی نے ان لوگوں پر سخت اعتراض کیا جنہوں نے اس قول کو امام مالک کی طرف منسوب کیا ہے اور کہا ہے کہ (۲۸)

اگر یہ روایت امام مالک سے درست ہے تو یہ زیادہ قرین قیاس ہے کہ انہوں نے یہ بات ہر مصلحت کے بارے میں نہیں کی بلکہ ان مصالح کے بارے میں جو ضروری (یعنی جن کا تعلق دین' جان' عقل' نسل اور مال کی حفاظت سے ہے) کلی اور قطعی نوعیت کے ہیں' غیر ضروری یا غیر کلی اور غیر قطعی مصالح کے بارے میں نہیں۔ جیسے جنگ میں اگر کفار' مسلمانوں کی ایک جماعت کو بطور ڈھال استعمال کریں تو اس

صورت میں جنگ روکنے کی صورت میں کفار مملکت اسلام پر غالب آجائیں گے اور مسلمانوں کی بیخ کنی کر دیں گے لہٰذا اگر مسلمان اس ڈھال کی پرواہ کئے بغیر جنگ جاری رکھیں تو تمام مسلمانوں سے خطرہ یقیناً ٹل جائے گا گو اس میں مسلمانوں کا قتل ناگزیر ہے لیکن وہ اس صورتحال میں جرم نہیں ۔ یہ قتل اگرچہ اس صورت میں مناسب ہے اور مصلحت بھی ضروری' کلی اور قطعی ہے لیکن اس مخصوص صورت میں شریعت نے واضح الفاظ میں نہ تو اسے قابل اعتبار قرار دیا اور نہ لغو۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ امام مالک بھی مشروط مصلحت کے قائل ہیں تاہم علامہ نجم الدین طوفی کی اس بابت شاذ رائے ہے کہ انہوں نے غیر مشروط مصلحت کا اعتبار کیا ہے

مصلحۃ مرسلہ کے بارے میں تیسرا قول امام غزالی کا ہے ۔ ان کے نزدیک واقعہ اور مسئلہ کا تعلق اگر تحسینیات سے ہے تو ایسی صورت میں مصلحت پر کسی حکم کا دارومدار نہیں ہوگا سوائے اس صورت کہ اس کے لئے ایک مخصوص و متعین دلیل ہو' ظاہر ہے کہ اس کا تعلق مصلحۃ کی پہلی قسم سے ہوگا یعنی جس کو شریعت نے قابل اعتبار قرار دیا ہے۔

اور اگر مصلحت حاجیات کے مرتبہ اور مقام میں ہے تو اس بارے میں امام غزالی کے اقوال میں اختلاف ہے ایک قول یہ ہے کہ اس مصلحت پر حکم کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے جبکہ دوسرے قول میں اس کی نفی کی گئی ہے الا یہ کہ اس کے لئے کوئی مخصوص و معین دلیل ہو تاہم جو مصلحت ضروریات کے درجہ میں ہے۔ اس پر حکم کا مدار رکھا جاسکتا ہے (۲۹)

گویا امام غزالی نے مصلحت کی دو متفقہ شرائط یعنی حقیقی اور عام ہونے کے ساتھ ساتھ اس کو مزید مشروط کیا ہے اور اس سلسلے میں ابن قدامہ نے بھی اس موقف کی تائید کی ہے کہ جو مصلحت تحسینیات اور حاجیات کے درجہ میں ہو اس پر حکم مبنی نہیں ہو سکتا ہے بلکہ ان کے الفاظ تو یہ ہیں

لانعلم خلافاً فی أنہ لا یجوز التمسک بھما من غیر اصل (۳۰)

امام غزالی نے ایک طرف تو استصلاح کو اصول موہومہ میں سے شمار کیا ہے لیکن ساتھ ہی کئی مسائل کی بنیاد مصلحۃ مرسلہ کو قرار دیا ہے اس بابت ان کا کہنا یہ ہے (۳۱)

یہاں مصلحۃ کا تعلق مقاصد شریعت کی حفاظت سے ہے اور مقاصد شریعت سے آگاہی کتاب' سنت اور اجماع کے ذریعہ ہوتی ہے بالفاظ دیگر مصلحۃ ان اصول سے خارج نہیں ہے لیکن اس کو قیاس کے

عنوان کی بجائے مصلحۃ مرسلہ کا نام اس لئے دیا گیا ہے کہ ان معانی کا مقصود ہونا کسی ایک متعینہ دلیل سے معلوم نہیں ہوا بلکہ قرآن وسنت کے کئی ایک دلائل' حالات کے متعدد قرائن اور دیگر مختلف علامات سے ان کا علم ہوا ہے لہٰذا جب مصلحۃ کی تفسیر مقاصد شریعت کی حفاظت سے کی گئی ہے تو اس کا حجت ہونا ایک قطعی امر ہے تاہم جہاں دو مصالح اور دو مقاصد کا باہمی تعارض ہو جائے وہاں قوی مصلحت و مقصد کو ترجیح ہوگی یعنی اس مصلحت کو جو ضروری قطعی اور کلی ہوگی۔

ڈاکٹر محمد سعید رمضان بوطی نے امام غزالی کی رائے میں اضطراب کی نشاندہی کی ہے اور بتایا ہے کہ انہوں نے اپنی کتاب "شفاء الغلیل" میں مصالح مرسلہ کو محض مصالح ضروریہ تک محدود نہیں کیا بلکہ اس کے دائرہ کو وسعت دیتے ہوئے اس میں حاجیات کو بھی شامل کیا ہے اور قطعی وکلی ہونے کی شرائط کا تذکرہ تک نہیں کیا جبکہ اپنی دوسری کتاب "المنخول من تعلیقات الاصول" میں انہوں نے اس بابت کوئی قید ہی نہیں لگائی بلکہ یہ کہا ہر درجہ کی مصلحت معتبر ہے بشرطیکہ وہ احکام شریعت اور مقاصد کے ساتھ مناسبت رکھتی ہو اس کے برعکس اپنی تیسری کتاب "المستصفی من علم الاصول" میں انہوں نے اس مصلحۃ کو بناء حکم کے لئے موزوں قرار دیا جو ضروری قطعی اور کلی ہو۔

ان تینوں کتابوں کی اس سلسلے میں قدر مشترک بات یہی ہے کہ مصالح مرسلہ اس وقت تک معتبر ہیں جب تک وہ مقاصد شریعت میں داخل ہیں اور تصرفات شرع کے ساتھ مناسبت رکھتی ہیں اگرچہ اکثر اصولیین کا یہی خیال ہے کہ امام غزالی کے ہاں استصلاح کے حجت ہونے کی یہی صورت ہے کہ مصلحۃ ضروری' قطعی اور کلی ہو جیسا کہ علامہ عضد الدین نے شرح مختصر ابن حاجب میں' علامہ کمال الدین ابن ہمام نے التحریر فی اصول الفقہ میں علامہ بیضاوی نے منہاج میں اور علامہ ابوالحسن آمدی نے الاحکام فی اصول الاحکام میں اس کا ذکر کیا ہے جبکہ محقق سبکی کا نقطہ نظر یہ ہے کہ امام غزالی نے مصلحۃ کی شرائط ثلاثہ کا تذکرہ اس حوالہ سے کیا ہے کہ مصلحۃ کی یہ قسم تمام فقہاء کا متفق علیہ ہے اور جہاں تک اس کے علاوہ دیگر اقسام مصلحۃ ہیں وہاں بحث و اجتہاد کی گنجائش ہے اس بابت ان کا اپنا خیال یہ ہے کہ اگر مصلحت مقاصد شرع کے ذیل میں آتی ہے تو اس سے استدلال میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے کیونکہ امام غزالی نے استصلاح کی بابت گفتگو کے آغاز میں خود مصلحۃ کی تین اقسام کا تذکرہ کیا ہے یعنی شریعت کی طرف سے معتبر قرار دی جانے والی مصلحۃ' شریعت کی جانب سے لغو قرار دی جانے والی مصلحۃ اور وہ مصلحۃ جس کی بابت شریعت نے سکوت اختیار کیا ہے یعنی مصلحۃ مرسلہ' تو اگر امام غزالی کے ہاں صرف وہی مصلحۃ مرسلہ معتبر ہے جو قطعی'

ضروری اور کلی ہو تو اس صورت میں تیسری قسم بعینہ پہلی قسم بن جاتی ہے (۳۲)

استحسان اور استصلاح کا موازنہ

استحسان بالمصلحۃ اور استحسان بالضرورۃ' استصلاح یا مصالح مرسلہ کے اصول کی ہی ایسی صورتیں ہیں جن میں قیاسی اور عمومی قواعد کے برعکس مصلحۃ کو ترجیح دی گئی ہے اس حوالہ سے استحسان کی یہ صورتیں' استصلاح سے ہم آہنگ ہیں۔ لیکن اس حوالہ سے ان میں فرق ہے کہ استحسان میں معارض قیاس یا عام قاعدہ کی مخالفت ہوتی ہے اس کے بغیر استحسان کی اصطلاح وجود میں نہیں آتی تاہم استصلاح ایسی صورتوں میں بھی پایا جاتا ہے جہاں صرف مصلحت دلیل ہوتی ہے اور اس کے مقابل کوئی شرعی دلیل نہیں ہوتی جیسے بوقت ضرورت ٹیکسوں کا نفاذ' عدالتوں کو قانونی انتشار سے بچانے کے لئے یکساں ضابطہ نافذ کرنا وغیرہ

استاد مصطفیٰ زرقا کے خیال میں استحسان اور استصلاح کے مابین عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے کہ ہر استحسان استصلاح ہے جبکہ ہر استصلاح' استحسان نہیں (۳۳)

حالانکہ استحسان کی اقسام کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ کہنا زیادہ درست ہوگا کہ ان کے مابین عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے کہ جیسے ہر استصلاح استحسان نہیں' اسی طرح ہر استحسان استصلاح نہیں کہ استحسان بالاثر' استحسان بالاجماع وغیرہ' پر استصلاح کی اصطلاح استعمال نہیں کی جاتی ہے۔ خود استاد مصطفیٰ زرقا نے احناف کے نقطہ نظر سے استحسان کی دو اقسام یعنی استحسان قیاسی اور استحسان ضرورۃ ذکر کرنے کے بعد استحسان ضرورۃ کو استصلاح کی ایک ہی قسم قرار دیا ہے (۳۴) جو کہ اس کی واضح علامت ہے کہ وہ بھی استحسان قیاسی کو استصلاح کی قسم شمار نہیں کرتے تاہم استحسان بالمصلحۃ (بشمول استحسان بالضرورہ) اور استصلاح میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت سے انکار نہیں۔

فصل دوم:-

اصول ذرائع کا تعارف

لغت میں ذریعہ اس وسیلہ کو کہا جاتا ہے جس کے ذریعہ کسی چیز تک پہنچا جائے۔

علامہ شاطبی نے اس کی اصطلاحی تعریف اس طرح بیان کی ہے

هو ما يتوصل به إلى الشئ الممنوع المشتمل على مفسدة (۳۵)

(وہ امر جس کے ذریعہ اس ممنوع چیز تک پہنچا جائے جو فساد پر مشتمل ہو)

لیکن یہ تعریف صرف حرام ذرائع تک محدود ہے اس لئے زیادہ موزوں ہوگا کہ تعریف کو عام رکھا جائے تاکہ اس میں جائز و ناجائز ذرائع دونوں شامل ہو جائیں

ذرائع کی احکام شرعیہ کے دائرہ میں دو حدود ہیں

۱۔ سد الذرائع۔ یعنی فساد تک پہنچنے میں حائل ہونا جب نتیجہ فساد کی صورت میں ظاہر ہو اس لئے کہ فساد ممنوع امر ہے

۲۔ فتح الذرائع۔ یعنی ذرائع اختیار کرنا جب نتیجہ مصلحت اور منفعت پر مبنی ہو اس لئے کہ مصلحت تو مطلوبہ امر ہے

علامہ قرافی کہتے ہیں (۳۶)

واردشدہ احکام کی دو اقسام ہیں مقاصد یعنی جو بذات خود مصالح یا مفاسد پر مشتمل ہوتے ہیں اور وسائل یعنی وہ ذرائع جو مقاصد تک پہنچتے ہیں حلال و حرام کے اعتبار سے ان کا حکم بعینہ وہی ہوگا جو ان امور کا ہے جن تک یہ لیجاتے ہیں تاہم حکم کے لحاظ سے ان کا مرتبہ مقاصد سے کم ہے۔ بہترین مقاصد کے لئے وسیلہ بھی بہترین وسیلہ ہوگا اور درمیانہ مقصد کے لئے وسیلہ بھی درمیانی نوعیت کا ہوگا۔

اچھے وسائل کی خوبی اور حسن پر یہ آیت مبارکہ دلالت کرتی ہے۔

ذلک بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة فى سبيل الله ولا يطؤن موطئا يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا إلا كتب لهم به عمل صالح (۳۷)

تو اللہ تعالیٰ نے پیاس اور تھکاوٹ پر مجاہدین کو ثواب دیا۔ اس بنا پر کہ یہ دونوں امور ان کو جہاد کی طرف جانے کی وجہ سے پیش آئے جو دین کے اعزاز اور مسلمانوں کی حفاظت کا ذریعہ ہے اس طرح گویا وسیلۃ الوسیلہ پر اللہ تعالیٰ نے ثواب عنایت کیا جس سے وسائل و ذرائع کی خوبی کا بھی اندازہ ہوتا ہے

ذریعہ کے اختیار و انسداد کا معاملہ اس پر منحصر ہے کہ اس کا نتیجہ کس نوعیت کا ہے مصلحت و منفعت کا ہے یا مفسدہ و نقصان کا ہے لہٰذا ذریعہ کبھی جائز ہوتا ہے جیسے پاکیزہ چیزوں سے انتفاع کے لئے کسب حلال' اور بھوک سے بچنے کے لئے کھانا پینا اور کبھی ذریعہ ضروری اور واجب ہوتا ہے جیسے نماز کے لئے وضو اور کبھی حرام ہوتا ہے جیسے بغیر شدید ضرورت کے اہل و عیال پر خرچ کرنے کے لئے چوری کا ارتکاب کرنا۔

الغرض جو مقصد کی نوعیت ہوگی وہی وسیلہ اور ذریعہ کی ہوگی ' اسی بنا پر فقہا کا یہ مسلمہ قاعدہ ہے "مالایتم الواجب الابہ فھوواجب" کہ جس ذریعہ سے واجب کی تکمیل ہوتی ہے وہ بھی واجب ہی ہوتا ہے چنانچہ نماز جمعہ فرض ہے تو اس کے لئے سعی بھی فرض ہے اور اس کے لئے خرید و فروخت کو ترک کر دینا بھی فرض ہے اسی طرح حج فرض ہے اور بیت اللہ کی طرف اور دیگر مناسک حج کی ادائیگی کے لئے سعی کرنا بھی فرض ہے اس لئے کہ جب شارع نے بندوں کو کسی حکم کا مکلف بنایا ہے تو اس حکم کی تعمیل کے لئے اختیار کئے جانے والے وسائل بھی مطلوب ہوں گے اور یہی نوعیت اس کے برعکس معاملہ کی ہے کہ جب شارع کسی بات سے منع کرتا ہے تو جو چیز بھی اس میں وقوع کا سبب اور وسیلہ بنے گی وہ حرام اور ناجائز قرار پائے گی ۔ جیسے لوگوں کو باہمی تفرقہ اور نفرت سے منع کیا گیا ہے اور ساتھ ہی اس کے جو چیزیں اس کے لئے وسیلہ بنتی ہیں وہ بھی ممنوع ہیں مثلاً کسی مسلمان بھائی کے سودے پر اپنا سودا کر لینا یا اس کی منگنی (پیغام نکاح) پر اپنا پیغام نکاح بھیج دینا چنانچہ حدیث میں ان امور سے بھی منع کیا گیا ہے (۳۸)

دنیوی حکم کے اعتبار سے ذرائع کے قاعدہ میں نیت کا اس لحاظ سے کوئی اعتبار نہیں کہ وہ جواز اور عدم جواز میں بنیادی اہمیت کی حامل ہے ۔ بنیادی حیثیت نتائج اور ثمرات کو حاصل ہے لہٰذا اگر عمل کا نتیجہ مصلحت و منفعت پر مبنی ہے تو وہ مصلحت کے ضروری ہونے کے سبب ضروری کہلائے گا اور اگر وہ فساد تک لیجاتا ہے تو فساد کے ممنوع ہونے کے سبب وہ بھی ممنوع ہوگا غرضیکہ نتیجہ کے مطلوب یا ممنوع ہونے کے حوالہ سے عمل بھی مطلوب یا ممنوع ہوگا مصلحت سے مراد عمومی منفعت اور فساد سے مقصود وہ اذیت ہے جو اکثر لوگوں پر آئے ۔

اسی بنیاد پر یہ قاعدہ ہے کہ کسی شخص کے لئے جائز ذاتی منفعت' اکثریت کے نقصان یا عمومی مصلحت عامہ میں رکاوٹ کا ذریعہ بنے تو اس صورت میں اس ذاتی منفعت کے حصول کو روک دیا جائے گا کیونکہ عمومی منفعت کو خصوصی اور شخصی منفعت پر ترجیح حاصل ہے (۳۹)

جیسے غلہ اور لوگوں کی ضروریات زندگی کی ذخیرہ اندوزی حرام ہے کہ حدیث نبوی ہے لایحتکر الاخاطئی (۴۰)

(غلط کار ہی ذخیرہ اندوزی کرتا ہے) لہٰذا حکومت کو حق ہے کہ وہ لوگوں کو نقصان سے محفوظ رکھنے کے لئے ذخیرہ اندوزی کی ممانعت کردے ۔ اور وہ ذخیرہ اندوزوں کو مجبور کر سکتی ہے کہ وہ لوگوں کی ضرورت کے وقت قیمت مثل (بازار کی متوسط قیمت) پر سامان فروخت کریں تو یہاں حکومت کا دخل اس فساد اور لوگوں

کو پیش آنے والی اذیت کے انسداد کے لئے معتبر سمجھا جائے گا۔ (۴۱)

ذرائع کی اقسام

ذرائع کی دو لحاظ سے تقسیم کی گئی ہے ایک ان نتائج کے اعتبار سے جو ذرائع پر عام طور سے مرتب ہوتے ہیں اور دوسرے فساد تک پہنچانے والے ذریعہ کے درجہ و مرتبہ کے اعتبار سے

پہلی تقسیم علامہ ابن قیم نے ذکر کی ہے جبکہ دوسری تقسیم علامہ شاطبی نے بیان کی ہے۔

علامہ ابن قیم نے نتائج کی نوعیت کے حوالہ سے ذرائع کی جو قسمیں بیان کی ہیں اس کی روشنی میں ذرائع کی چار اقسام وجود میں آتی ہیں (۴۲)

اول۔ وہ ذریعہ جو بذات خود فساد تک پہنچنے کے لئے لامحالہ وضع کیا گیا ہو جیسے نشہ آور چیز کا استعمال جو نشہ کے فساد کا وسیلہ ہے۔

دوم۔ وہ ذریعہ جو بنیادی طور پر تو مباح تک پہنچنے کے لئے وضع کیا گیا لیکن اس سے مقصود فساد تک پہنچنا ہو جیسے سودی معاملہ کے لئے خرید و فروخت کرنا۔

سوم۔ وہ ذریعہ جو مباح کے لئے وضع کیا گیا اور اس سے فساد تک پہنچنا مقصود نہیں لیکن عام طور پر اس تک پہنچ جاتا ہے۔ لہٰذا اس صورت میں فساد کو اس ذریعہ پر مرتب ہونے والی مصلحت کے مقابلے میں ترجیح ہوگی یعنی اس کا اختیار کرنا درست نہیں ہوگا جیسے مشرکین کے سامنے ان کے معبودان باطلہ کو سخت سست کہنا

چہارم۔ وہ ذریعہ جو مباح کے لئے وضع ہے لیکن کبھی فساد تک بھی پہنچ جاتا ہے اس صورت میں مصلحت کو مفسدہ پر ترجیح ہوگی جیسے منگیتر کو ایک نظر دیکھنا۔

علامہ شاطبی نے ذرائع کی اس حوالہ سے تقسیم کی ہے کہ اس پر مرتب ہونے والے نتائج کی کیفیت کس قسم کی ہے۔ چنانچہ انہوں نے چار اقسام بتائی ہیں (۴۳)

اول۔ وہ ذریعہ جس کا فساد تک پہنچنا قطعی اور یقینی ہو جیسے اندھیرے میں دروازے کے پیچھے کنواں کھودنا کہ داخل ہونے والا اس میں یقینی طور پر گرے گا۔ یہ ذریعہ ناجائز ہے اور جو ایسا کرے گا وہ تعدی

اور زیادتی کا مرتکب ہوگا اور اس پر تاوان آئے گا یا تو اس لئے کہ اس نے کوتاہی کا ارتکاب کیا ہے یا اس لئے کہ اس کی نیت نقصان پہنچانے کی تھی۔

دوم۔ وہ ذریعہ جو بہت کم فسادات تک پہنچتا ہے جیسے ایسی جگہ کنواں کھودنا جہاں بالعموم کوئی نہیں جاتا یا ایسی غذائیں فروخت کرنا جو بالعموم نقصان کا باعث نہیں بنتی یہ ذریعہ بدستور جائز شمار ہوگا اس لئے کہ شارع نے احکام کا مدار مصلحت اور منفعت کے غلبہ پر رکھا ہے اور فساد کے کمزور پہلو کا اعتبار نہیں کیا کیونکہ چیزوں میں نہ تو کوئی مکمل بہتر ہے اور نہ بالکل بدتر یعنی ان میں مخالف پہلو سرے سے موجود نہ ہو۔ چونکہ یہاں نقصان کا پہلو بہت کمزور ہے لہٰذا یہاں حصول منفعت یا دفع فساد کی نیت رکھنے والے کے قصد کو کوتاہ نظری یا بدنیتی پر محمول نہیں کیا جائے گا اس امر کے باوجود کہ اسے مضرت کا پہلو معلوم ہو چنانچہ اس ذریعہ پر عمل کرنے کی مشروعیت برقرار رہے گی۔

سوم۔ وہ ذریعہ جو اکثر و بیشتر (غالب طور پر) فساد تک پہنچتا ہو جیسے اہل حرب (جن سے جنگ ہو) کو اسلحہ فروخت کرنا اور شراب کشید کرنے والے کو انگور بیچنا۔

یہاں غلبہ ظن کا حکم وہی ہوگا جو علم قطعی کا ہوتا ہے اس لئے کہ

۱۔ عملی احکام میں ظن، علم کے قائم مقام ہوتا ہے

۲۔ شارع نے سدذرائع پر زور دیا ہے کیونکہ سد ذرائع کا مفہوم یہ ہے کہ فساد کی وجہ سے احتیاط برتی جائے اور احتیاط اس امر کا متقاضی ہے کہ غلبہ ظن پر عمل کیا جائے

۳۔ اگر اس قسم میں جواز کا حکم ہو تو یہ منع کردہ ظلم اور گناہ میں تعاون کے مترادف ہوگا

چہارم۔ وہ ذریعہ جو فساد تک اکثر و بیشتر تو نہیں پہنچتا لیکن اس کا فساد تک پہنچنا نادر بھی نہیں بلکہ کثیر صورتوں میں وہ فساد کا موجب بنتا ہے جیسے ادھار خرید و فروخت اکثر و بیشتر تو نہیں لیکن کافی صورتوں میں سود کا موجب بنتی ہے۔

ذرائع کی حجیت

امام مالک اور امام احمد ذرائع کے ضابطہ کو فقہ کے اصولوں میں سے شمار کرتے ہیں (۴۴)

اور اس سلسلے میں ابن قیم کا قول ہے کہ سدذرائع' دین کا چوتھائی حصہ ہے (۴۵)

امام ابو حنیفہ اور امام شافعی بعض حالات میں اس کو اختیار کرتے ہیں اور بعض صورتوں میں اس کا انکار کردیتے ہیں (۴۶)

اسی طرح شیعہ بھی اس پر عمل کرتے ہیں (۴۷) جبکہ ابن حزم ظاہری نے اس کا مطلقاً انکار کردیا ہے۔

ذرائع کے قائلین نے قرآن و سنت کے دلائل سے استدلال کیا ہے۔

۱۔ قرآن حکیم میں مسلمانوں کو مخاطب کر کے حکم دیا گیا ہے کہ

یاأیھاالذین آمنوالاتقولوا راعناوقولوا انظرنا واسمعوا (۴۸)

چونکہ یہود اس لفظ (راعنا) کو استعمال کر کے اپنی نیت میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو برابھلا کہتے تھے۔ گو اس کا معنی "ہماری رعایت کیجئے" بھی ہو سکتا ہے اور یہی مسلمانوں کے پیش نظر ہوتا تھا لیکن اس سے روک دیا گیا تاکہ غلط روی کا کوئی ذریعہ ہی باقی نہ رہے۔

۲۔ قرآن کریم میں ایک مقام پر بنی اسرائیل کے ایک گروہ کا ذکر کیا گیا جو سمندر کے کنارے رہائش پذیر تھا چونکہ شریعت موسوی میں ہفتہ کو مقدس دن کی حیثیت حاصل تھی اور اس روز شکار کی بھی ممانعت تھی لیکن اللہ نے ان لوگوں کو آزمائش میں ڈالدیا کہ ہفتہ کے روز مچھلیاں کافی تعداد میں نظر آتیں اور باقی ایام میں یہ کیفیت نہ ہوتی۔ ان لوگوں نے ان مچھلیوں کے شکار کی یہ تدبیر سوچی کہ ہفتہ کے روز براہ راست شکار نہ کیا جائے۔ لیکن اس سے پہلے ایسا انتظام کر دیا جائے کہ ہفتہ کے روز آنے والی مچھلیاں دوبارہ سمندر میں نہ جاسکیں۔ ان کے اس عمل پر ایک صالح گروہ انہیں متنبہ کرتا رہا اور عذاب سے ڈراتا رہا۔ لیکن وہ اپنے انجام سے دوچار ہوئے۔ اور ان کی شکلیں مسخ کردی گئیں۔ (۴۹)

تو اس گروہ نے درحقیقت اس ذریعہ کو اختیار کیا جو ممنوع حکم پر عمل کا سبب تھا اس سے سد الذرائع کی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے

۳۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے

دع مایریبک إلی مالایریبک (۵۰)

(کہ جو چیز تمہیں شک میں ڈالنے والی ہے اسے اس کے مقابلے میں ترک کردو جو تمہیں شک میں نہ ڈالے)۔

کسی منع شدہ حکم کے ذریعہ کو اختیار کرنا کم از کم مشکوک درجہ میں تو ضرور ہے لہٰذا اس کا ترک

از روئے حدیث ضروری ہے

۴۔ حدیث نبوی ہے

الحلال بین والحرام بین' فبینهما أمور مشتبهات (۵۱)

(حلال بھی واضح ہے اور حرام بھی واضح ہے ان کے درمیان مشتبہ امور ہیں) اور ذرائع کا مشتبہ امور کے ضمن میں داخل ہونا' یقینی امر ہے لہٰذا مشتبہ چیزوں سے بچنے کے حکم کے تحت ذرائع کا انسداد ضروری ہے۔

۵۔ حدیث نبوی ہے

من حام حول الحمی یوشک أن یواقعه (۵۲)

(جو بھی چراگاہ کے اردگرد گھومتا ہے اندیشہ ہے کہ وہ اس میں داخل ہو جائے۔) لہٰذا مفاسد کے اردگرد رہنے یعنی ان کے ذرائع اختیار کرنے سے یہ قوی اندیشہ ہے کہ انسان ان مفاسد میں پڑ جائے۔

۶۔ حدیث نبوی ہے۔

الإثم ما حاک فی صدرک و کرهت أن یطلع علیه الناس (۵۳)

(گناہ وہ بات ہے جو تمہارے سینے (دل) میں کھٹکے اور تم اس کو برا سمجھو کہ لوگ اس پر مطلع ہو جائیں۔) اس میں کوئی شک نہیں کہ ذرائع کا تعلق اسی قبیل سے ہے جن کے اختیار کرنے سے دل میں وسوسہ پیدا ہوتا ہے لہٰذا اس کو ترک کر دینا ضروری ہے

۸۔ حدیث نبوی ہے

فإن من أکبر الکبائر أن یلعن الرجل والدیه' قیل: یا رسول اللہ! کیف یلعن الرجل والدیه؟ قال: یسب أبا الرجل فیسب أباه' ویسب أمه فیسب أمه (۵۴)

(بڑے گناہوں میں سے سب سے بڑا گناہ یہ ہے کہ آدمی اپنے والدین پر لعنت بھیجے' دریافت کیا گیا اے اللہ کے رسول! آدمی کس طرح اپنے والدین پر لعنت بھیجتا ہے فرمایا کہ وہ کسی آدمی کے باپ کو برا بھلا کہتا ہے تو وہ اس کے باپ کو برا بھلا کہتا ہے وہ کسی کی ماں کو سخت سست کہتا ہے تو وہ (جواب میں) اس کی ماں کو برا بھلا کہتا ہے)

گویا ایک شخص دوسرے کے والدین پر سب وشتم کر کے اپنے والدین کو برا بھلا کہنے کا ذریعہ بنتا ہے اس لئے حدیث میں ذریعہ پر وہی حکم مرتب کیا گیا جو اصل کا ہے

علامہ ابن قیم نے سد الذرائع کی حجیت پر سنت کے قولی و فعلی دلائل سے درج ذیل استدلال کیا ہے (۵۵)

۱۔ دوسروں کے والدین پر سب وشتم سے اس بنا پر منع کیا گیا ہے کہ یہ اپنے والدین کے سب و شتم کا ذریعہ بنتا ہے

۲۔ شارع نے عدت گزارنے والی عورت کو پیغام نکاح دینے سے منع کیا کہ ہو سکتا ہے کہ یہ اس سے بڑے گناہ کا ذریعہ بن جائے یعنی دوران عدت نکاح

۳۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قرض کے ساتھ مشروط بیع سے منع کیا ہے گو علیحدہ علیحدہ دونوں درست ہیں تاکہ یہ کہیں سود کا ذریعہ نہ بنائے

۴۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام نے قرض خواہ کو مقروض کا ہدیہ قبول کرنے سے منع کیا ہے کہ کہیں وہ اسے دَین میں سے شمار نہ کرلے یا یہ کہ ہدیہ کی بنا پر دَین میں تاخیر کا ذریعہ نہ بن جائے کہ اس طرح یہ ربوا ہو جائے گا

۵۔ شارع نے قاتل کو میراث دینے سے منع کر دیا ہے تاکہ کہیں میراث کے جلد حصول کے لئے قتل کو ذریعہ نہ بنالیا جائے

۶۔ صحابہ کا اس پر اتفاق ہے کہ ایک مقتول کے بدلے میں قاتلوں کے گروہ کو قصاص میں قتل کر دیا جائے گو اس میں مساوات نہیں لیکن یہ اس لئے ضروری ہے کہ کہیں اس کو (گروہ بنانے کو) جرم کا ذریعہ نہ بنالیا جائے

۷۔ اللہ تعالی نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو با آواز بلند قرآن پڑھنے سے منع کیا تھا جب آپ مکہ مکرمہ میں تھے تاکہ کفار قرآن' اللہ تعالی اور رسول کی شان میں گستاخی نہ کریں۔

علامہ ابن حزم ذرائع کے اصول کو اجتہاد بالرای کے قبیل سے شمار کرتے ہوئے اس کی شدید مخالفت کرتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ احتیاط کی بنا پر اشیاء کو حرام قرار دینا درست نہیں۔

علامہ ابن حزم کی رائے پر استاد محمد ابو زہرہ تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں (۵۶)

۱۔ وہ امر جس میں اشتباہ آجائے۔ اس کی حلت و حرمت میں شک آجاتا ہے اور اگر اس میں تساہل برتا جائے تو اس کی جانب اقدام سے بسا اوقات نفس' بذات خود حرام چیزوں میں ملوث ہو جاتا ہے اس لئے کہ چراگاہ کے اردگرد چرنے والا چراگاہ میں داخل ہونے کے قریب ہی ہوتا ہے بلاشبہ اس کو قطعی طور پر حرام

قرار نہیں دیا جاسکتا اور نہ کسی فقیہ نے مشتبہ امر کی حرمت کو قطعی قرار دیا ہے اور اگر کسی نے کسی مشتبہ چیز کے حرام ہونے کا فتویٰ بھی دیا ہے تو اس سے مقصود حرمت قطعی نہیں ہے بلکہ دین کے معاملے میں احتیاط ہے۔

۲۔ کسی بھی معاملہ کے حرام تک پہنچنے میں اعتبار غلبہ ظن کو ہے کہ غالب طور پر وہ چیز حرام کا ذریعہ بنتی ہے۔ لہذا یہ کہنا کہ زنا کے نتیجے میں مردوں کو خصی ہو جانا چاہیئے 'فساد سے بچنے کے لئے لوگوں کو قتل کر دینا چاہیئے اور شراب کشید کرنے سے بچنے کے لئے انگور کی بیلوں کو ختم کر دینا چاہیئے' درست نہیں کیونکہ اس کا متعلق سدذرائع سے نہیں ہے کیونکہ لوگوں میں غالب زنا یا فساد نہیں اور نہ ہی انگور میں غالب چیز اس کا شراب بنتا ہے۔

علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ نے مثلہ (انسانی عضو کو تلف کر دینا) سے منع کیا ہے اور افزائش نسل پر ابھارا ہے اور انسانی جانوں کو قتل ہونے اور اموال کو برباد ہونے سے محفوظ قرار دیا ہے لہذا یہ درست نہیں کہ بذات خود حرام چیز کو اس دعویٰ پر حلال کر دیا جائے کہ وہ دوسری حرام چیز کے لئے ذریعہ ہے کیونکہ وہ تو بذات خود حرام ہے۔ لہذا وہ کسی اور حرام تک پہنچنے کے لئے جائز نہیں ہو سکتیں مثلاً" کسی کے لئے جائز نہیں کہ وہ دوسرے پر زیادتی کرے کیونکہ اندیشہ ہے کہ کوئی اور اس پر زیادتی کرے کیونکہ انسان کا اپنا نفس بھی دوسروں کی طرح محفوظ ہے

۳۔ جو فقہاء سدذرائع کے قائل ہیں انہوں نے درحقیقت ان امور پر نظر رکھی ہے جن کا قصد حرام چیز کے ارتکاب کے لئے کیا جاتا ہے جیسے کوئی بیع کو سود کا وسیلہ بنالے یا جیسے کوئی مُوقت نکاح کو تین طلاق دینے والے کے لئے حلالہ کا ذریعہ بنالے یا جیسے کوئی ورثا کو محروم کرنے کے لئے مرض الموت میں اپنا مال ھبہ کردے۔ لہذا جو شخص اس قسم کے مقاصد رکھے گا تاکہ شریعت کے مقررہ کردہ قواعد کو منہدم کردے اور حرام چیزوں کو حلال کردے تو اس کے یہ مقاصد قابل رد ہوں گے۔ اسی بنا پر فقہاء نے کہا ہے کہ یہ ذرائع حرام ہیں اور جو تصرفات اس مقصد سے منعقد ہوتے ہیں وہ باطل ہیں درحقیقت ذرائع کے ترک یا اختیار کرنے سے مقصود شریعت کے اوامر و نواہی کی حفاظت ہے نہ کہ شریعت میں اضافہ جیسا کہ ابن حزم کا خیال ہے

اصول ذرائع استحسان بالمصلحۃ کی ایک ہی شکل ہے کہ جہاں عام قواعد کے برعکس ذرائع کی بنیاد پر کوئی شرعی حکم مستنبط کیا جاتا ہے ذرائع اور مصلحۃ مرسلہ کے مابین بنیادی طور پر مشابہت ہے۔ ان دونوں کا مقصد ایک ہے یعنی عمومی مصالح کی حفاظت اور عام مفاسد کا انسداد

مصلحت مرسلہ تو ایسی مصلحت ہے جس کی بعینہ تائید تو کوئی مخصوص نص نہیں کرتی لیکن وہ ایسی جہت کے تحت داخل ہے جس کا شریعت مجموعی طور پر اعتبار کرتی ہے جبکہ ذرائع کے قاعدہ کا مقصد ہے کہ کسی مخصوص مصلحت کی وجہ سے ناجائز فعل کے ارتکاب کی اجازت یا جائز فعل سے منع کر دیا جائے جب اس مصلحت کے حصول کے مقابلہ میں اس کے مساوی یا اس سے زائد فساد مرتب ہوتا ہو۔کسی ایسے جائز فعل سے منع کرنا جب وہ کسی فساد کا ذریعہ ہو کی بنیاد ایسی مصلحت عامہ ہے جس کی شریعت کی نصوص مجموعی طور پر تائید کرتی ہیں گو وہاں کوئی متعین دلیل نہیں ہے۔

اسی بنا پر بعض مولفین نے مصلحۃ مرسلہ اور ذرائع کی ایک جیسی مثالیں دی ہیں جیسے کاریگروں کو ضامن قرار دینا' زندیق کی توبہ قبول نہ کرنا' ایک آدمی کے قتل پر پورے گروہ سے قصاص لینا وغیرہ

اس بارے میں ڈاکٹر دھبہ زحیلی کہتے ہیں(۵۷)

جن حضرات نے اس پہلو کو دیکھا کہ وہ مصلحت جو کسی واقعہ میں حکم کا موجب بن رہی ہے ایسی مصلحت ہے جو اس اصول سے آزاد ہے جس کی بعینہ تائید کی جاتی ہو' تو انہوں نے کہا مصلحۃ مرسلہ ہے اور جن حضرات نے اس بات کو دیکھا کہ فعل تو دراصل جائز ہے کہ اس میں مصلحت ہے لیکن اس پر اس کے مساوی یا اس سے زائد فساد مرتب ہوتا ہے لہٰذا اس سے منع کیا جائے تو انہوں نے اس کو ذرائع کے ضابطہ میں اس بنا پر داخل کر دیا کہ جائز بات جب ناجائز بات کے لئے ذریعہ بنے تو اس سے منع کر دیا جائے۔

الغرض جب شریعت کا مقصد دینی احکام کے مطابق دنیوی مصالح کی رعایت اور فساد کا انسداد ہے تو جو ذرائع و اسباب حصول مصلحۃ اور منع فساد پر منتج ہوں گے تو ان کا حکم بھی وہی ہو گا جو اصل مقصد کا ہے اور جو ذرائع ضرر عام کے ظہور پذیر ہونے یا مصلحۃ عامہ کے راہ میں حائل ہونے کا سبب بنیں گے تو وہ ممنوع ہوں گے۔

استحسان بالمصلحۃ اور فقہی مسائل

استحسان بالمصلحۃ پر مبنی احکام

(۱) وضو ٹوٹنے کے گمان پر نماز سے انحراف کے بعد وضو نہ ٹوٹنے کا یقین ہو جائے تو بقیہ نماز کو مکمل کیا جاسکتا ہے

(۲) نماز میں امام کی طرف سے قرائت میں بھولنے پر مقتدی کی تصحیح سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔

(۳) کافر والدین کا کمسن سمجھدار بچہ اسلام کا اقرار کرنے کے بعد فوت ہو جائے تو اس کی نماز جنازہ ادا کی جائے گی

(۴) ہاشمی النسل شخص کو ضرورت مند ہونے کی صورت میں زکواۃ دینا جائز ہے

(۵) کسی شخص نے اکیلے رمضان کا چاند دیکھا تو وہ روزہ رکھے گا مگر روزہ توڑنے کی صورت میں کفارہ ادا نہیں کرے گا

(۶) کچھ دیر کے لئے بلاعذر مسجد سے نکل جانے کی صورت میں اعتکاف فاسد نہیں ہوگا

(۷) محصر کا احصار ختم ہو جائے اور اسے حج ملنے کا امکان تو ہو لیکن جانور زندہ نہ ملنے کا اندیشہ ہو تو وہ حلال ہو سکتا ہے

(۸) عصبات کی عدم موجودگی میں دیگر رشتہ دار، کمسن بچوں کا نکاح کرا سکتے ہیں

(۹) قریبی ولی غائب ہونے کی صورت میں دور کا ولی نکاح کرا سکتا ہے

(۱۰) باپ اپنی کمسن اولاد کا مہر، مہر مثل سے کم یا زیادہ کر سکتا ہے

(۱۱) خلوت کی صورت میں طلاق کے بعد عورت پر عدت لازم ہوگی

(۱۲) بیوی، شوہر کے گھر بیمار ہونے کے باوجود نفقہ کی حقدار ہوگی

(۱۳) باپ اپنے نفقہ کے لئے غائب بیٹے کی منقولہ املاک فروخت کر کے اپنا نفقہ حاصل کر سکتا ہے

(۱۴) مقروض کے مال سے چوری کرنے پر قرضخواہ کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا

(۱۵) قطع ید کی سزا کے بعد مسروقہ چیز، اسی مالک سے دوبارہ چوری کرنے پر ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں دی جائے گی

(۱۶) چوری میں شریک تمام گروہ پر قطع ید کی سزا نافذ ہوگی

(۱۷) لقیط کے بارے میں کوئی شخص بیٹے ہونے کا دعوی کردے تو وہ بچہ اس کے حوالہ کردیا جائیگا

(۱۸) لقیط کے بارے میں ذمی شخص بیٹے ہونے کا دعوی کردے تو نسب اس سے ہی شمار ہوگا مگر بچہ مسلمان متصور ہوگا

(۱۹) مشتری کے دوران خیار انتقال ہونے کی صورت میں ورثا کا عقد کے بارے میں باہمی اختلاف ہو جائے تو وہ عقد بائع پر لازم ہوگا

(۲۰) تین دن کی مدت کے لئے خیار نقد درست ہے

(۲۱) فریقین میں کسی ایک کا تیسرے شخص کے لئے خیار شرط طے کرنا درست ہے

(۲۲) تین دن کی مدت کے لئے خیار تعین درست ہے

(۲۳) مطلوبہ صفت کے گواہ دستیاب نہ ہونے کی صورت میں قاضی دیگر افراد کی گواہی پر فیصلہ کر سکتا ہے

(۲۴) گواہ کو دوران گواہی تلقین کرنے کی گنجائش ہے

(۲۵) قاضی کے حکم پر عمل کرنے سے قبل اس کے فیصلہ کا جائزہ لیا جانا مناسب ہے

(۲۶) مالک کو دیکھے بغیر مملوکہ چیز کی ملکیت کی گواہی دینا درست ہے

(۲۷) وکیل، قاضی وغیرہ کی معزولی پر عملدرآمد ان کے علم میں آنے کے وقت سے ہوگا

(۲۸) پردہ نشین عورت کے لئے وکیل مقرر کرنا مستحسن ہے

(۲۹) وکالتہ میں کم مقدار کی جہالت سے چشم پوشی کی جائے گی

(۳۰) مدعی کی طرف سے گواہ پیش کرنے کے دعوی پر مدعی علیہ سے تین دن کے لئے ضامن طلب کیا جائے گا

(۳۱) حقوق العباد میں گونگے شخص کا اقرار معتبر ہے

(۳۲) مرض الموت میں دیون کے اعتراف کی صورت میں حالت صحت کے قرض کی ادائیگی مقدم ہوگی

(۳۳) جاہل معالج، پیشہ ور مفتی اور مفلس کرایہ دار پر پابندی لگانا درست ہے

(۳۴) سفاہت کی وجہ سے جس شخص کے لین دین پر پابندی ہو، اس کی کار خیر میں وصیت درست ہے

(۳۵) زمین کے مالک کی طرف سے بٹائی پر دینے کے بعد کھیتی اگ آئی اور مالک کا انتقال ہوگیا تو کھیتی

کٹنے تک زمین مزارع کے پاس رہے گی

(۳۶) پھل ظاہر ہونے کے بعد مالک کا انتقال ہو گیا تو عامل پھل پکنے تک دیکھ بھال جاری رکھے گا

(۳۷) قربانی کی گائے خریدنے کے بعد اس میں دیگر افراد کو شریک کرنا درست ہے

(۳۸) دو آدمی غلطی سے ایک دوسرے کا قربانی کا جانور ذبح کر دیں تو قربانی ہو جائے گی

(۳۹) اشیاء کے نرخ مقرر کرنا درست ہے۔

(۴۰) باپ اپنے قرض کے بدلہ میں اپنے نابالغ بیٹے کے مال کو رہن رکھ سکتا ہے

(۴۱) قیدیوں کی رہائی کے لئے دشمن کو مالی تاوان ادا کرنا درست ہے

(۴۲) مسجد میں پینٹ کا استعمال درست ہے

(۴۳) عمل تنویم کی تعلیم کی اجازت ہے

(۴۴) حق تصنیف کو محفوظ کرنا معتبر ہے

(۴۵) ادارہ کے نام کی رجسٹریشن اور حق تصنیف فروخت کرنے کی اجازت ہے

(۴۶) جانور پر میڈیکل ریسرچ کی اجازت ہے

(۴۷) جسمانی عیب کے ازالہ کے لئے آپریشن کی اجازت ہے

(۴۸) غیر طبعی موت کے اسباب جاننے کے لئے پوسٹ مارٹم کی اجازت ہے

(۴۹) اشیاء کی اسمگلنگ ناجائز ہے

(۵۰) بنک کا سروس چارجز وصول کرنا درست ہے

(۵۱) بنک ڈرافٹ بنوانا درست ہے

(۵۲) بیمہ کرانا جائز ہے

(۵۳) گناہ سے بچنے یا وصولی حق کے لئے رقم دینے کی گنجائش ہے

(۵۴) مرض الموت میں مرتد ہونے والی عورت کا شوہر اس کا وارث ہوگا

(۵۵) مجرم کا اسلحہ ضبط کرنے کی اجازت ہے

(۵۶) گناہ کے ارتکاب کے لئے مکان کرایہ پر دینا درست نہیں

(۵۷) سود کی رقم کچھ صورتوں میں لی جا سکتی ہے۔

(۵۸) ادھار خرید و فروخت

۱۔ وضو ٹوٹنے کے گمان پر نماز سے انحراف کے بعد وضو نہ ٹوٹنے کا یقین ہو جائے تو بقیہ نماز کو مکمل کیا جاسکتا ہے

اگر کسی شخص کو گمان ہوا کہ اس کا وضو ٹوٹ گیا ہے اور وہ وہاں سے ہٹ گیا پھر اسے یقین ہو گیا کہ وضو نہیں ٹوٹا تو وہ اپنی بقیہ نماز مکمل کرے گا بشرطیکہ مسجد سے باہر نہ نکلا ہو۔ اس کو فقہ کی اصطلاح میں "بناء" کہتے ہیں۔

قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ نماز کالعدم ہو گئی اور وہ شخص نئے سرے سے نماز ادا کرے کیونکہ بلاوجہ اس نے نماز سے انحراف کیا جیسے وہ اگر اس صورت میں مسجد سے نکل جاتا تو اسے نئے سرے سے نماز پڑھنی پڑتی یہ امام محمد سے ایک روایت ہے

استحسان کی وجہ مصلحت ہے کہ اس نے بغرض اصلاح نماز کو ترک کیا تھا۔ اگر واقعۃً اس کا وضو ٹوٹ ہو گیا ہوتا تو وہ نماز کو بناء کی صورت میں مکمل کرتا لہٰذا اصلاح کے مقصد کو اصلاح کے عمل سے جوڑ دیا گیا ہے

علامہ مرغینانی کے الفاظ ہیں

إنہ انصرف علی قصد الإصلاح' ألاتری أنہ لوتحقق ماتوھمہ بنی علی صلاتہ' فألحق قصد الإصلاح بحقیقتہ مالم یختلف المکان بالخروج (۵۸)

۲۔ نماز میں امام کے قرائت میں بھولنے پر مقتدی کی تصحیح سے نماز فاسد نہیں ہوتی

اگر کوئی شخص کسی کی اقتداء میں نماز ادا کر رہا ہے اور امام قرات میں بھول جاتا ہے ایسی صورت میں اگر مقتدی اسے درست آیت بتلاتا ہے تو نماز فاسد نہیں ہوگی۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ نماز فاسد ہو جائے گی کیونکہ یہ سیکھنے سکھانے کا عمل ہے جو کہ کلام الناس میں شمار ہوتا ہے۔ اور کلام الناس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے

استحسان کی وجہ یہ ہے

إنه مضطر إلى إصلاح صلاته، فكان هذا من إعمال صلاته معنى (٥٩)

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنی نماز کی درستی کے لئے مجبور تھا لہٰذا یہ عمل معنوی طور نماز کے اعمال میں سے ہے

۳۔ کافروالدین کا کمسن سمجھدار بچہ اسلام کا اقرار کرنے کے بعد فوت ہو جائے تو اس کی نماز جنازہ ادا کی جائے گی

اگر دارالحرب سے کوئی بچہ اپنے والد یا والدہ کے ساتھ گرفتار ہو کر دارالاسلام آئے اور انتقال کر جائے تو اس کی نماز جنازہ ادا نہیں کی جائے گی کیونکہ وہ اپنے کافر والدین کے تابع ہے سوائے اس کہ وہ سمجھدار ہو اور اسلام کا اقرار کرلے تو اس صورت میں نماز جنازہ ادا کی جائے گی

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کے اسلام قبول کرنے کا اعتبار نہ کیا جائے کیونکہ وہ کمسن ہے اور والدین کے تابع ہے استحسان کی بنیاد یہ مصلحت ہے کہ اس نے سمجھداری کی صورت میں اسلام قبول کرلیا ہے لہٰذا اعتبار کیا جائے گا (٦٠)

۴۔ ہاشمی النسل شخص کو ضرورت مند ہونے کی صورت میں زکواۃ دینا جائز ہے

ہاشمی نسل سے تعلق رکھنے والے شخص کو زکواۃ دینا جائز ہے اگر وہ مصارف زکواۃ میں سے کسی ایک کے زمرے میں آتا ہے۔

قیاس یعنی نص عام کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کو زکواۃ دینا درست نہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زکواۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور آل محمد کے لئے جائز نہیں

استحسان کی وجہ مصلحۃ ہے کہ دراصل بنی ہاشم کو زکواۃ کے بدلہ میں مال غنیمت کے خمس کا پانچواں حصہ ملنا چاہیئے لیکن اب یہ حصہ چونکہ متروک ہوگیا ہے اس لئے اب ان کی ضروریات زندگی کی تکمیل کے لئے مصلحۃ اس میں ہے کہ زکواۃ وغیرہ سے ان کی مدد کی جائے (٦١)

۵۔ کسی نے اکیلے رمضان کا چاند دیکھا تو وہ روزہ رکھے گا مگر روزہ توڑنے کی صورت میں

کفارہ ادا نہیں کرے گا

کسی شخص نے اکیلے رمضان کا چاند دیکھا تو وہ روزہ رکھے گا خواہ امام اس کی گواہی قبول نہ کرے، لیکن اگر وہ روزہ توڑ دیتا ہے تو پھر اس کے ذمہ صرف قضا ہوگی، کفارہ نہیں۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ کفارہ بھی ادا کرے اسلئے کہ اس نے رمضان میں روزہ توڑا ہے حقیقتاً بھی کہ اسے اپنے دیکھنے کی وجہ سے یقین تھا کہ رمضان شروع ہوگیا اور حکماً بھی اس لئے کہ اس پر ازروئے حدیث روزہ لازم ہوچکا تھا۔

استحسان کی وجہ مصلحتاً ہے کہ قاضی نے اس شرعی دلیل کی بنیاد پر اس کی گواہی رد کردی ہے کہ اس پر غلطی کی تہمت اور الزام آگیا ہے جس سے شبہ پیدا ہوگیا اور یہ کفارہ، شبہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ غلطی سے روزہ توڑنے والے اور معذور آدمی پر یہ کفارہ نہیں آتا (۶۲)

۶۔ کچھ دیر کے لئے بلاعذر مسجد سے نکلنے کی صورت میں اعتکاف فاسد نہیں ہوگا

اگر کوئی معتکف، بلاعذر شرعی کچھ وقت کے لئے مسجد سے نکل جائے تو اس کا اعتکاف فاسد نہیں ہوگا یہ امام ابو یوسف اور امام محمد کا موقف ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اعتکاف فاسد ہو جائے کیونکہ بلاعذر نکلنا، اعتکاف کے منافی ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔

استحسان کی وجہ مصلحتاً ہے کہ چونکہ کم وقت میں معتکف کی ضرورت کی تکمیل ہے اس لئے اعتکاف برقرار رہے گا تاہم ضروری ہے کہ یہ وقت آدھے دن سے زائد نہ ہو (۶۳)

۷۔ محصر کا احصار ختم ہو جائے اور اسے حج ملنے کا امکان تو ہو لیکن جانور زندہ نہ ملنے کا اندیشہ ہو تو وہ حلال ہو سکتا ہے

اگر محصر (وہ شخص جو احرام باندھ کر کسی طبعی عذر یا راستہ پر خطر ہونے کے باعث سفرحج نہ کرسکے)

کا احصار ختم ہو جائے تو اس صورت میں اگر اسے حج اور ہدی (وہ جانور جو اس کے حلال ہونے کے لئے بھیجا گیا تھا) دونوں کے ملنے کا امکان ہو تو اس پر ضروری ہے کہ وہ حج کے لئے جائے اور ہدی کے ساتھ جو چاہے سلوک کرے لیکن اگر صرف ہدی ملنے کا امکان ہو اور حج نہیں تو پھر وہیں وہ حلال ہو جائے گا اور اگر حج ملنے کا امکان ہو اور ہدی نہیں تو پھر اس کے لئے حلال ہونا درست ہے یہ صورت امام ابو حنیفہ کے قول میں ہی ممکن ہے جن کے ہاں یوم النحر سے قبل بھی "ہدی" ذبح کرنے کی اجازت ہے۔ صاحبین کے ہاں یوم النحر کو ہی جانور ذبح کیا جائے گا اس صورت میں جس شخص کو حج مل جائے گا اسے ہدی بھی مل جائے گی۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کے لئے اس صورت میں حلال ہونا درست نہیں کیونکہ وہ اصل چیز یعنی حج پر قادر ہو چکا ہے قبل اس کے کہ اس کے متبادل یعنی ہدی کے ذریعہ مقصد کو حاصل کرے۔ یہ امام زفر کا قول ہے

استحسان کی وجہ اس کی مالی مصلحت ہے کہ اگر اس پر جانا لازم کر دیں تو اس کا مال (جانور) ضائع ہو جائے گا کیونکہ اس نے جانور اس لئے ذبح ہونے بھیجا تھا کہ مقصد حاصل ہو اور وہ مقصد حاصل نہیں ہوا اور مال کی حرمت جان کی حرمت جیسی ہی ہوتی ہے لہذا اسے اختیار ہے کہ وہ اپنی جگہ رکا رہے اور اس کی طرف سے جانور قربان کر دیا جائے اور وہ حلال ہو جائے یا وہ حج ادا کرنے کے لئے چلا جائے جس کو اس نے احرام کے ذریعہ لازم کر لیا تھا اور یہ افضل ہے کیونکہ اس کے وعدے کے ایفا کے زیادہ قریب ہے۔

اس سلسلے میں علامہ مرغینانی کے الفاظ یہ ہیں

إنا لو ألزمناه التوجه لضاع ماله' لأن المبعوث على يديه الهدى ليذبحه' ولا يحصل مقصوده وحرمة المال كحرمة النفس' وله الخيار إن شاء صبر في ذلك المكان أو في غيره ليذبح عنه فيتحلل' وإن شاء توجه ليودي النسك الذي التزمه بالإحرام' وهو أفضل لأنه أقرب إلى الوفاء بما وعده (۶۴)

۸۔ عصبات کی عدم موجودگی میں دیگر رشتہ دار' کمسن بچوں کا نکاح کرا سکتے ہیں

اگر کسی کمسن بچے یا بچی کے عصبہ (باپ دادا کی طرف سے بننے والے رشتہ دار) نہ ہوں تو ایسی صورت میں دیگر رشتہ داروں کو یہ حق ہوگا کہ وہ ان کا نکاح کرا دیں یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ان رشتہ داروں کو یہ حق نہیں ہے اس کی بنیاد حدیث ہے "الانکاح الی

العصبات" کہ عصبات کو ہی نکاح کرانے کا حق حاصل ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ولایت نکاح کا ثبوت اس بنا پر ہے کہ قرابت و رشتہ داری کو غیر کفو کی نسبت سے محفوظ رکھا جاسکے اور یہ ذمہ داری عصبات کی ہوتی ہے یہ امام محمد کا قول ہے اور مشہور روایت کے مطابق امام ابو یوسف کا یہی قول ہے

استحسان کی بنیاد مصلحت ہے چنانچہ علامہ مرغینانی رقم طراز ہیں۔

إن الولاية نظرية' والنظر يتحقق بالتفويض إلى من هو المختص بالقرابة الباعثة على الشفقة (٦٥)

(ولایت نکاح نظری چیز ہے یعنی لائق غور و فکر معاملہ ہے اور یہ غور و فکر اس طرح وجود میں آجاتا ہے کہ یہ معاملہ ایسے رشتہ داروں کو تفویض کر دیا جائے جن کی قرابت باعث شفقت ہو)

۹۔ قریب کا ولی غائب ہو تو دور کا ولی نکاح کرا سکتا ہے

اگر قریبی ولی ایسا غائب ہو جس کو غیبت منقطعہ کہا جاتا ہے تو ایسی صورت میں دور کے ولی کے لئے درست ہے کہ وہ کمسن بچے یا بچی کا نکاح کرا دے قیاس کا تقاضہ یہ ہے اور یہ امام زفر کا قول ہے کہ یہ نکاح درست نہ ہو اس لئے کہ قریبی ولی کی ولایت بدستور موجود ہے کیونکہ یہ حق اس کے لئے اس لئے ثابت کیا گیا ہے کہ وہ اپنی قرابت کو غیر کفو کی نسبت سے محفوظ رکھ سکے۔ لہٰذا اس کے غائب ہونے سے اس کا یہ حق ختم نہیں ہوگا۔ یہی سبب ہے کہ اگر وہ شخص جہاں بھی ہو اور وہ نکاح کر دے تو اسے درست تسلیم کیا جاتا ہے لہٰذا قریب کی ولایت کی موجودگی میں دور کی ولایت معتبر نہیں ہوتی۔

استحسان کی وجہ مصلحت ہے کہ یہ ولایت نظری یعنی غور و فکر سے تعلق رکھتی ہے اور ایسے شخص کو معاملہ سونپ دینے سے جس کی رائے سے فائدہ نہ اٹھایا جاسکے کوئی سمجھداری یا قابل غور امر نہیں ہے۔ لہٰذا ہم نے یہ معاملہ دور کے آدمی کو سونپ دیا ہے اور معاملہ کی نوعیت ایسی ہے جیسے قریبی رشتہ دار کا انتقال ہو جائے۔

اور اگر اب وہ شخص (غائب قریبی رشتہ دار) جہاں بھی ہے وہاں سے نکاح کرنے کی اطلاع دیتا ہے اول تو وہ معتبر نہیں ہے اور معتبر ماننے کی صورت میں صورتحال یہ ہے کہ دور کے رشتہ دار میں رشتہ میں دوری کی خامی کے ساتھ یہ خوبی موجود ہے کہ وہ معاملات کو سمجھنے میں قریب ہے جبکہ قریبی رشتہ دار میں رشتہ میں قربت کی خوبی کے ساتھ یہ خامی موجود ہے کہ وہ معاملات کو سمجھنے میں دور ہے لہٰذا دونوں کی حیثیت

برابر قرار پاتی ہے لہٰذا جو بھی عقد کرے گا وہ نافذ ہو جائے گا

غیبت منقطعہ کی تشریح میں یوں تو کئی ایک اقوال ہیں مگر اس میں مناسب موقف یہ ہے کہ وہ شخص ایسی جگہ ہو جہاں اس سے رائے طلب کرنے میں اتنا وقت لگ جائے کہ کفو سے رشتہ کا معاملہ ہاتھ سے جاتا رہے (٦٦)

١٠۔باپ اپنی کمسن اولاد کا مہر' مہر مثل سے کم یا زیادہ کر سکتا ہے

باپ اپنی کمسن بیٹی کے نکاح کرنے کی صورت میں مہر مثل سے مہر کم کر دے یا کمسن بیٹے کے نکاح کی صورت میں مہر مثل سے مہر بڑھا دے تو یہ درست ہے یعنی نکاح درست ہو گا۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے

قیاس کا تقاضہ یہ ہے اور یہ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ اتنی کی بیشی کے علاوہ جس سے عام طور پر صرف نظر کیا جاتا ہے مہر میں کی بیشی کرنا باپ دادا کے لئے درست نہیں ہے اور اس طرح نکاح نہیں ہو گا اس لئے کہ باپ دادا کی ولایت یعنی حق نکاح' معاملات کو سمجھنے کی شرط کے ساتھ مشروط ہے اور جب یہ نوعیت موجود نہ رہے تو عقد کالعدم ہو جائے گا کیونکہ مہر مثل میں کمی (بیٹی کے نکاح کی صورت میں) اور زیادتی (بیٹے کے نکاح کی صورت میں) میں سمجھداری کی کوئی وجہ نہیں ہے جیسے باپ دادا' اپنے بیٹے پوتے کے لئے زیادہ قیمت پر کوئی چیز خریدیں' یا کم قیمت پر ان کی کوئی چیز فروخت کریں' تو یہ درست قرار نہیں پاتی ۔ یہی سبب ہے کہ بالاتفاق ایسا کرنا (نکاح میں) باپ دادا کے علاوہ کسی اور رشتہ دار کے لئے جائز نہیں ہے

استحسان کی وجہ مصلحت ہے چنانچہ علامہ مرغینانی کہتے ہیں

إن الحکم یدار علی دلیل النظر' وھو قرب القرابة' ففی النکاح مقاصد تربو علی المھر' أما المالیة ھی المقصودة فی التصرف المالی (٦٧)

کہ نکاح کے جواز کے حکم کا دارومدار غور و فکر اور سمجھداری کی دلیل پر ہے اور وہ ہے رشتہ داری میں قربت' اور باپ دادا سے زیادہ رشتہ میں کوئی قریب نہیں ہوتا اور پھر نکاح میں مہر سے بڑھکو بھی کچھ مقاصد ہوتے ہیں جبکہ خرید و فروخت میں تو مال ہی مقصود ہوتا ہے اس لئے باپ دادا کو ایسے معاملوں کی اجازت ہے۔

۱۱۔ خلوت کی صورت میں طلاق کے بعد عدت ہوگی

اگر میاں بیوی کے درمیان خلوت ہو گئی خواہ وہ خلوت صحیحہ تھی کہ ازدواجی عمل میں کسی قسم کی رکاوٹ نہیں تھی یا وہ خلوت فاسدہ تھی کہ اس عمل میں کوئی طبعی یا شرعی رکاوٹ درپیش تھی تو ایسی حالت میں طلاق کی صورت میں عدت لازم ہوگی۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ عدت واجب نہ ہو کیونکہ ازدواجی عمل موجود نہیں تھا۔

استحسان کی وجہ شرعی مصلحت ہے کیونکہ عدت شریعت کا حق ہے اور اسے کالعدم قرار دینے میں کسی کی بات قابل تسلیم نہیں ہوگی (۶۸)

۱۲۔ بیوی شوہر کے گھر میں بیمار ہونے کے باوجود نفقہ کی حقدار ہوگی

اگر بیوی، شوہر کے گھر میں بیمار ہو جائے تو اسے نفقہ ملے گا

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کو نفقہ نہ ملے اس لئے کہ ازدواجی فائدہ کے حصول کے لئے اس کے پابند ہونے کا مقصد ضائع ہو چکا ہے

استحسان کی وجہ مصلحت ہے کہ بیوی کا اس کے لئے پابند ہونا بدستور موجود ہے کہ شوہر اس سے انس محسوس کرتا ہے نیز وہ گھر کی حفاظت کرتی ہے ازدواجی تعلق میں رکاوٹ عارضی نوعیت کی ہے جیسے حیض کے ایام عارضی رکاوٹ بنتے ہیں مگر ان کی وجہ سے نفقہ بند نہیں ہوتا (۶۹)

۱۳۔ غائب بیٹے کی منقولہ املاک فروخت کر کے باپ اپنا نفقہ حاصل کر سکتا ہے

اگر باپ نے اپنے نفقہ کے لئے اپنے غائب بیٹے کی منقولہ املاک فروخت کر دی تو یہ درست ہے جبکہ غیر منقولہ جائیداد کا فروخت کرنا درست نہیں۔ یہ امام ابو حنیفہ کا موقف ہے

قیاس کا تقاضہ یہ ہے اور یہ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ منقولہ جائیداد کا فروخت کرنا بھی

غیر منقولہ املاک کی مانند درست نہ ہو اس لئے کہ بیٹے کے بالغ ہونے کے بعد اب باپ کی ولایت قائم نہیں رہی ۔ یہی وجہ ہے کہ بیٹے کی موجودگی میں باپ اس کی مملوکہ چیز فروخت نہیں کر سکتا اور اسی طرح باپ نفقہ کے علاوہ اور کسی دین کی وجہ سے فروخت کا حق نہیں رکھتا اسی طرح والدہ' نفقہ کے سلسلے میں کسی چیز کی فروخت کرنے کا حق نہیں رکھتی۔

استحسان کی وجہ مصلحت ہے کہ باپ کو غائب کے مال کے سلسلے میں حفاظت کرنے کی ولایت حاصل ہے بلکہ وہ وصی کے مقابلہ میں وفور شفقت کی وجہ سے اس کا زیادہ اہل ہے منقولہ چیز کو فروخت کرنا اس کی حفاظت سے تعلق رکھتا ہے کہ اس کے یونہی پڑے رہنے سے ضائع ہونے کا اندیشہ ہے جبکہ غیر منقولہ جائیداد بذات خود محفوظ ہوتی ہے اس لئے اس کی فروخت کے ذریعہ حفاظت کی ضرورت نہیں (۷۰) گویا دونوں فریقین کی مصلحت ملحوظ رکھی گئی ہے ۔

۱۴۔ مقروض کے مال میں سے چوری کرنے پر قرض خواہ کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا

اگر کسی کے دوسرے شخص کے ذمہ روپے دین ہوں اور وہ اس کے مال سے اتنی ہی رقم چوری کرلے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا خواہ ان رقم کی ادائیگی کے لئے کوئی تاریخ مقرر ہو چکی ہو ۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر مطالبہ اور تقاضا میں تاخیر ہو یعنی مقررہ تاریخ نہ آئی ہو تو ایسی صورت میں ہاتھ کاٹا جانا چاہیئے کیونکہ چور کا ابھی کوئی حق مال مسروقہ سے متعلق نہیں تھا۔ امام شافعی اور امام محمد کا قول ہے کہ اگر مقروض ٹال مٹول سے کام لینے والا ہے تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا

استحسان کی وجہ مصلحت ہے کہ مطالبہ اور تقاضے میں تاخیر کے باوجود قرض خواہ کا اس مال میں کسی درجہ حق ہے خواہ فوری ادائیگی ابھی اس پر لازم نہ ہو اس لئے شبہ پیدا ہو گیا اور شبہ کی وجہ سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں (۷۱)

۱۵۔ قطع ید کے بعد مسروقہ چیز کو اسی مالک سے دوبارہ چوری کرنے پر ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں دی جائیگی

اگر کسی شخص نے کوئی چیز چوری کی اور اس میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا پھر اس نے وہ چیز مالک کو لوٹا دی

پھر وہ چیز اپنی اسی شکل میں تھی کہ اس نے دوبارہ چوری کر لی تو ایسی صورت میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے اور یہ امام شافعی کا قول ہے اور امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ ہاتھ کاٹا جائے اس لئے کہ حدیث کے الفاظ میں کوئی تفصیل بیان نہیں کی گئی کہ آپ نے فرمایا "فان عاد فاقطعوہ" اگر دوبارہ چوری کرے تو اس کے ہاتھ کاٹ ڈالو اور پھر دوسری چوری بھی پہلی چوری کی طرح مکمل ہے بلکہ سزا کے اجراء کے بعد چوری زیادہ سنگین ہے اس معاملہ کی نوعیت ایسی ہے جیسے مالک چوری کے مرتکب شخص کو وہ چیز بیچ دے پھر بعد میں اس سے دوبارہ خرید لے جس کے بعد وہ چور اس کو چوری کر لے تو ایسی صورت میں اس کو دوبارہ سزا دی جائے گی۔

استحسان کی وجہ علامہ مرغینانی کے الفاظ میں یہ ہے۔

وبالرد إلى المالك وإن عادت حقيقة العصمة بقيت شبهة السقوط نظرا إلى اتحاد الملك والمحل وقيام الموجب وهو القطع فيه

گویا استحسان کی وجہ مصلحت ہے کہ اگرچہ مالک کے پاس مسروقہ چیز کے دوبارہ جانے سے اس چیز کی حقیقی عصمت واپس آگئی ہے لیکن ملکیت ایک ہونے اور مال مسروقہ کے ایک ہونے اور پھر اس کی وجہ سے سزائے قطع جاری ہونے کے پیش نظر اس میں حد ساقط ہونے کا شبہ آگیا ہے

جہاں تک مالک کی جانب سے چور کو فروخت کرنے اور پھر اس سے خریدنے کے بعد چوری کی صورت میں سزا کا معاملہ ہے تو وہاں اسباب کے اختلاف کے سبب ملکیت میں اختلاف آگیا ہے اور وہ چیز اس کی نئی ملکیت میں آگئی ہے۔

اور یہ ایسا ہی ہے جیسے قذف میں سزا یافتہ شخص، اسی شخص پر دوبارہ وہی تہمت لگائے جس کی وجہ سے سزا ہوئی ہے تو اس پر حد قذف نافذ نہیں کی جاتی (۷۲)

۱۶۔ چوری میں شریک تمام گروہ پر قطع ید کی سزا نافذ ہوگی

اگر ایک گروہ محفوظ جگہ میں داخل ہوگیا اور ان میں سے کچھ افراد مال اٹھا کر لائے تو سب کو قطع ید کی سزا دی جائے گی۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے اور یہ امام زفر کا قول ہے کہ صرف مال مسروقہ اٹھا کر لانے والے کو قطع ید کی سزا دی جائے اس لئے کہ اس کی وجہ سے چوری کا عمل یعنی محفوظ جگہ سے باہر نکال کر لانا مکمل ہوا ہے۔

استحسان کی وجہ سد ذریعہ پر مبنی مصلحت ہے کہ باہمی تعاون کے سبب معنوی طور پر تمام افراد اس چوری کے عمل میں شریک ہیں جیسے ڈاکہ زنی کی واردات سب کی طرف منسوب ہوتی ہے اس لئے کہ چوروں کے گروہ کا یہ طریقہ واردات ہوتا ہے کہ کچھ افراد سامان اٹھاتے ہیں اور کچھ افراد مقابلہ کے لئے کمربستہ ہوتے ہیں اب ایسی صورت میں قطع ید کی سزا نہ دی جائے تو سزا کا باب ہی بند ہو جائے گا (۷۳)

یوں چوری کے اس طریقہ واردات کو فروغ حاصل ہوگا لہٰذا چوری کے انسداد کے لئے ضروری ہے کہ تمام افراد کو حد کی سزا دی جائے جیسا کہ ایک شخص کے قتل میں شریک تمام گروہ سے قصاص لیا جاتا ہے۔

۱۷۔ لقیط کے بارے میں کوئی شخص بیٹے ہونے کا دعوی کر دے تو بچہ اس کے حوالہ کر دیا جائیگا

راستہ میں پڑا ہوا بچہ کسی شخص نے اٹھالیا تو دوسرے کو اس سے لینے کا حق نہیں ہے لیکن اگر کوئی شخص دعوی کر دے کہ وہ اس کا بیٹا ہے اور اٹھانے والے کا یہ دعوی نہ ہو تو پھر اس شخص کی بات تسلیم کی جائے گی۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کی بات تسلیم نہ کی جائے کیونکہ اس طرح اٹھانے والے کا حق کالعدم ہو جائے گا۔

استحسان کی وجہ مصلحت ہے کہ وہ بچہ کے حق میں ایسی بات کا اقرار کر رہا ہے جس میں اس کا فائدہ ہے کہ اس کو نسب کا اعزاز دے رہا ہے اور نسب نہ ہونے کی عار سے بچا رہا ہے (۷۴)

۱۸۔ لقیط کے بارے میں کوئی ذمی شخص بیٹے ہونے کا دعوی کر دے تو نسب اس سے ہی شمار ہوگا مگر بچہ مسلمان متصور ہوگا

اگر کسی مسلم شہر یا بستی میں بچہ پایا جائے اور ذمی کا دعوی ہو کہ وہ اس کا بیٹا ہے تو اس کا نسب اس سے ثابت ہوگا مگر وہ بچہ مسلمان شمار ہوگا

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کا نسب اس سے ثابت نہ ہو کیونکہ ایسی صورت میں اس کے اسلام کی نفی

ہو جائے گی جو مسلم ملک ہونے کی وجہ سے ثابت ہو رہی ہے

استحسان کی وجہ مصلحت ہے کہ اس کا دعویٰ نسب کو شامل ہے اور یہ بات کمسن کے لئے نفع مند ہے اور مسلم ملک کی وجہ سے ثابت اسلام کو کالعدم قرار دینا اس کے لئے نقصان دہ ہے لہٰذا ذمی کا دعوی اس بابت درست ہے جس میں بچہ کا فائدہ ہے اور اس میں قابل قبول نہیں جس میں اس کا نقصان ہے چنانچہ اس امکان کو پیش نظر رکھا گیا ہے کہ شاید بچہ کی ماں مسلمان ہو اور بچہ والدین میں سے بہترین کے حال کے تابع شمار ہوتا ہے۔ (۷۵)

۱۹۔ مشتری کے دوران خیار انتقال کی صورت میں ورثا کا اختلاف ہو جائے تو عقد بائع پر لازم ہو گا

کسی شخص نے خیار شرط کے ساتھ کوئی چیز خریدی۔ پھر خیار کی مدت مکمل ہونے سے قبل اس کا انتقال ہو گیا بعد ازیں اس کے ورثا کے مابین اس پر اختلاف ہو گیا کہ عقد کی اجازت دی جائے یا اسے منسوخ کر دیا جائے اور دوسری طرف بائع فروخت شدہ چیز کے حصے بخرے کرنے پر تیار نہیں مگر عقد کی منظوری دینے والے ورثاء دیگر ورثا کا حصہ لینے کے لئے تیار ہیں تو وہ عقد بائع پر لازم ہو گا۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس صورت میں عقد کالعدم ہو جائے کیونکہ ورثا کسی نتیجہ تک پہنچنے میں متفق نہیں تاہم استحسان کی وجہ مصلحت ہے کہ منظوری دینے والے ورثا کو وہ چیز دیدی جائے اور اس میں بائع کو بھی کوئی نقصان نہیں کہ اس نے مکمل چیز فروخت کر دی (۷۶)

واضح رہے مذکورہ مثال، مالکی فقہ کے مطابق ہے کہ جس کی رو سے خیار شرط بھی وراثت میں منتقل ہوتا ہے جبکہ فقہ حنفی میں یہ طے ہے کہ خیار شرط وراثت میں نہیں جائیگا اور عقد حتمی ہو جائیگا

۲۰۔ تین دن کی مدت کے لئے خیار نقد طے کرنا درست ہے

کسی شخص نے اس شرط پر کوئی چیز خریدی کہ اگر وہ تین دن تک رقم ادا نہ کر سکا تو معاملہ کالعدم ہو جائے گا تو یہ درست ہے اور اس سے زائد مدت کا تعین درست نہیں ہے

قیاس کا تقاضہ یہ ہے اور یہ امام زفر کا قول ہے کہ یہ ایسی بیع ہے جس میں اقالہ (خرید و فروخت کا عقد طے ہو جانے کے بعد فریقین کا باہمی رضا مندی سے عقد منسوخ کر دینا) کی فاسد شکل طے کی گئی ہے کیونکہ اسے ایک شرط کے ساتھ متعلق کر دیا گیا ہے اور جب صحیح شرط طے کرنا' عقد کے فساد کا باعث بنتا ہے (مثلاً یہ کہ میں یہ چیز اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ تم اقالہ کرو گے) تو فاسد شرط بطریق اولی عقد کے درست نہ ہونے کا موجب ہوگی۔ لہٰذا یہ معاملہ ہی درست نہیں

استحسان کی وجہ مصلحۃ ہے چنانچہ علامہ مرغینانی کہتے ہیں

الحاجۃ مست إلی الإنفساخ عند عدم النقد تحر زاعن المماطلۃ فی الفسخ فیکون ملحقابہ (۷۷)

کہ نقد نہ ہونے کی صورت میں عقد فسخ کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے تاکہ فسخ کرنے میں ٹال مٹول سے بچا جاسکے۔ لہٰذا یہ خیار' خیار شرط جیسا ہے چونکہ وہاں بھی تین دن کی شرط طے شدہ ہے یہاں بھی یہ مدت ضروری ہوگی اس سے زائد کی گنجائش نہیں ہے۔ جن حضرات کے ہاں خیار شرط میں تین دن سے زائد کی گنجائش ہے ان کے ہاں خیار نقد میں بھی اس کی گنجائش ہے۔

۲۱۔ فریقین میں سے کسی ایک کا تیسرے شخص کے لئے خیار شرط طے کرنا درست ہے

کسی نے کوئی چیز خریدی اور دوسرے کے لئے خیار شرط طے کیا تو اس صورت میں ان دونوں (صاحب معاملہ اور دوسرا آدمی) میں سے جو بھی اجازت دے گا تو وہ معاملہ درست ہو جائے گا اور جو بھی اس معاملہ کو ختم کرے گا تو وہ ختم ہو جائے گا

قیاس کا تقاضا یہ ہے اور یہ امام زفر کا قول ہے کہ یہ خیار شرط درست نہ ہو' اس لئے کہ خیار شرط عقد کے تقاضوں اور احکام میں سے ہے لہٰذا اس کو کسی اور کے لئے طے نہیں کیا جاسکتا ہے جیسے ثمن کی شرط' مشتری کے علاوہ کسی اور کے لئے مقرر کرنا درست نہیں اسی طرح خیار شرط کی نوعیت ہے

استحسان کی وجہ مصلحۃ ہے کہ بسا اوقات تیسرا آدمی معاملات کی زیادہ سوجھ بوجھ رکھتا ہے چنانچہ غیر عاقد کے لئے خیار شرط کا تعین' عاقد کے نائب کی حیثیت میں ہوگا پھر اس کے تصرف کو درست قرار دینے کے لئے اس کو نائب تصور کیا جائے گا اور اس صورت میں دونوں میں سے ہر ایک کو اختیار ہوگا کہ وہ خرید و فروخت کے معاملہ کو قائم رکھیں یا ختم کر دیں (۷۸)

۲۲۔ تین دن کی مدت کے لئے خیار تعین درست ہے

کسی نے دو یا تین کپڑے اس شرط کے ساتھ خریدے کہ وہ ان میں جو چاہے گا دس روپے کا لے لیگا اور اسے تین دن کا اختیار ہو گا تو یہ جائز ہے۔

قیاس کا تقاضا یہ ہے اور یہ امام زفر اور امام شافعی کا قول ہے کہ ان تمام اشیاء میں بیع فاسد ہو جائے کیونکہ فروخت شدہ چیز میں جہالت ہے اور جہالت باعث نزاع بنتی ہے

استحسان کی وجہ مصلحت ہے کہ مشتری مفید اور مناسب چیز خریدنے کے لئے اپنے آپکو دھوکہ سے بچا جاسکے اور اس قسم کے معاملہ کی ضرورت اس بنا پر پیش آتی ہے کہ اسے بااعتماد آدمی کی پسند یا اس شخص کی پسند معلوم کرنی ہوتی ہے جس کے لئے وہ چیز خرید رہا ہے۔ پھر چونکہ یہ ضرورت تین کے عدد سے پوری ہو جاتی ہے کہ ہر چیز میں عمدہ، گھٹیا اور درمیانہ تین درجات ہوتے ہیں اس لئے چار کپڑوں کی اس طرح کی خریداری درست نہیں۔

جہاں تک جہالت کا تعلق ہے تو وہ باعث نزاع نہیں ہے اور صاحب خیار کی طرف سے تعین کے ساتھ ہی وہ ختم ہو جاتی ہے (۷۹)

۲۳۔ مطلوبہ صفات کے گواہ نہ ہونے کی صورت میں قاضی دیگر افراد کی گواہی پر فیصلہ کر سکتا ہے

اگر کسی جگہ قاضی کو عدل کی مطلوبہ صفت کے حامل گواہ دستیاب نہ ہوں تو ایسے افراد کی گواہی پر اعتماد کر سکتا ہے جو جزوی طور پر لائق اعتماد ہوں۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ گواہوں کی گواہی ان میں صفت عدالت کے بغیر قابل قبول نہ ہو کہ گواہی کی بنیادی شرط ہے

استحسان کی وجہ مصلحت ہے کہ لوگوں کے حقوق کے تحفظ کے لئے کم بااعتماد کی گواہی پر بھی فیصلہ کر دیا جائے

اسی طرح قاضی کے لئے مجتہد ہونا شرط ہے لیکن اس صفت کا حامل فرد نہ ملنے کی صورت میں از روئے استحسان غیر مجتہد کو بھی قاضی بنایا جاسکتا ہے (۸۰)

۲۴۔ گواہ کو گواہی دینے کے دوران تلقین کی جاسکتی ہے

گواہوں کو ایسے موقع پر جب کسی الزام اور غلط فہمی کا اندیشہ نہ ہو' تلقین کی جاسکتی ہے
قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ایسا کرنا مکروہ ہے کیونکہ اس میں فریقین میں سے کسی ایک کے ساتھ تعاون ہے جو کہ منافی انصاف ہے
استحسان کی وجہ مصلحۃ ہے کہ بسااوقات گواہ عدالتی ماحول سے مرعوب ہو جاتا ہے ایسے موقع پر تلقین سے مقصود حق کا احیاء ہے یہ اسی طرح ہے جیسے کسی چیز کی نشاندہی کے لئے اس کو تلقین کرنا درست ہے (۸۱)

۲۵۔ قاضی کے حکم پر عمل کرنے سے پہلے اس کے فیصلہ کا جائزہ لیا جانا مناسب ہے

قاضی نے فیصلہ دیا کہ میں نے فلاں شخص کے بارے میں رجم کا فیصلہ کیا ہے لہٰذا اسے رجم کردو یا میں نے قطع ید کا فیصلہ کیا ہے لہٰذا اس کا ہاتھ کاٹ دو یا درے مارنے کا فیصلہ کیا ہے لہٰذا اسے مارو تو ایسی صورت میں دلائل سے واقفیت کے بغیر اس حکم پر عمل نہ کیا جائے ایک روایت کے مطابق یہ امام محمد کا قول ہے اور یہ مشائخ کا استحسان ہے
قیاس کا تقاضہ یہ ہے اور یہ فقہ حنفی کی ظاہر الروایہ ہے کہ اس پر عمل کرنے کی گنجائش ہے کیونکہ قاضی نے ایسی بات کی اطلاع دی ہے جس کو وجود میں لانے کا اسے اختیار ہے لہٰذا کسی قسم کی تہمت نہ ہونے کے سبب اس کی بات قبول کی جائے گی اور پھر صاحبان اختیار کی اطاعت ضروری ہے اور ان کی بات کو درست ماننا بھی ان کی اطاعت کا حصہ ہے
استحسان کی وجہ سد ذریعہ پر مبنی مصلحۃ ہے کہ فی زمانہ اکثر قاضیوں کا کردار درست نہیں ہے اس لئے بہتر ہے کہ دلائل کا معائنہ کرلیا جائے کیونکہ ان کے فیصلے میں غلطی اور خطا کا احتمال موجود ہے اور عمل کی

صورت میں اس کی تلافی ممکن نہ ہو گی (۸۲)

۲۶۔ مالک کو دیکھے بغیر مملوکہ چیز کی ملکیت کی گواہی دینا درست ہے

اگر کوئی شخص مالک کو اس کے نام نسب اور چہرے سے جانتا ہے اور ساتھ ہی اس کی مملوکہ چیز کو اس نے دیکھا ہوا ہے تو وہ اس کی ملکیت کی گواہی دے سکتا ہے لیکن اگر وہ صرف مملوکہ چیز کو جانتا ہے اور اس کا معائنہ کیا ہوا ہے لیکن مالک کو چہرے اور نسب سے نہیں جانتا تو ایسی صورت میں بھی وہ اس کی ملکیت کی گواہی دے سکتا ہے

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ گواہی درست نہ ہو کیونکہ ملکیت کی گواہی تو ہے مگر جس کے حق میں گواہی دی جارہی ہے وہ نامعلوم ہے

استحسان کی وجہ مصلحۃ ہے کہ مملوکہ چیز کو دیکھنے کے علاوہ ملکیت کی نسبت سننے سنانے سے بھی ثابت ہوتی ہے اس طرح مالک کی کسی حد تک پہچان ہو چکی ہے لہٰذا گواہی دی جاسکتی ہے (۸۳)

۲۷۔ وکیل، قاضی اور صاحب منصب کی معزولی پر عملدر آمد ان کے علم میں آنے کے وقت سے ہو گا

وکیل، قاضی اور صاحب منصب کو معزول کرنے کی صورت میں اس پر عملدر آمد اس وقت شروع ہو گا جب معزولی سے وہ آگاہ ہو جائیں گے قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ افراد فوراً ہی معزول ہو جائیں اور معزولی کو ان کے علم پر موقوف نہ کیا جائے کیونکہ معزولی عقد کا خاتمہ ہے جس میں رضامندی کا اعتبار نہیں لہٰذا اس میں جاننا ضروری نہیں جیسے طلاق کے لئے مطلقہ کا علم ضروری نہیں ہے۔

استحسان کی وجہ مصلحت ہے کہ ان افراد کے عمل سے کئی افراد کے مصالح و مفادات وابستہ ہیں اس لئے ان کے علم کے بغیر معزولی کے حکم پر عملدر آمد سے کئی لوگوں کو نقصانات کا سامنا کرنا پڑے گا

شافعیہ کا موقف قاضی اور صاحب منصب کے بارے میں یہی ہے جبکہ وکیل کی معزولی ان کے ہاں فوری طور پر عمل میں آئے گی (۸۴)

۲۸۔ پردہ نشین عورت کے لئے وکیل مقرر کرنا مستحسن ہے

اگر عورت پردہ نشین ہو اور باہر نکلنے اور حاکم کی مجلس میں جانے کی اسے عادت نہ ہو تو کسی مقدمہ کی صورت میں اس پر لازم ہو گا کہ وکیل مقرر کرے۔ یہ امام ابوبکر رازی جصاص کا قول ہے اور متاخرین نے اس کو مستحسن قرار دیا ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وکیل مقرر کرنا لازم نہ ہو کیونکہ وکیل مقرر کرنا اس کا حق ہے خواہ وہ اس کو اختیار کرے یا نہ کرے

استحسان کی وجہ مصلحۃ ہے کہ اگر عورت عدالت میں آئے گی تو اس کے لئے ممکن نہ ہو گا کہ وہ حیاء کے سبب اپنے حق کے لئے گفتگو کر سکے اسلئے وہ وکیل لازما مقرر کرے (۸۵)

۲۹۔ وکالت میں معمولی جہالت سے چشم پوشی کی جائے گی

وکالتہ میں جہالت اگر کم مقدار میں ہو تو وہ قابل برداشت ہے جیسے کسی چیز کے وصف کا معلوم نہ ہونا

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ جہالت خواہ کسی نوعیت کی ہو' قابل برداشت نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ باعث نزاع ہو سکتی ہے

استحسان کی وجہ مصلحۃ ہے کہ وکالتہ کی بنیاد وسعت پیدا کرنے پر ہے اس لئے کہ یہ دوسرے سے اعانت طلب کرنے کا نام ہے۔اور اس میں کم درجہ کی جہالت کی شرط کا اعتبار کرنے سے مطلوبہ مصلحۃ کا ضیاع ہو سکتا ہے(۸۶)

۳۰۔ مدعی کی طرف سے گواہ پیش کرنے کے دعوی پر مدعی علیہ سے تین دن کے لئے ضامن طلب کیا جائیگا

مدعی نے کہا کہ میرے گواہ شہر میں موجود ہیں تو اس کے مقابل فریق یعنی مدعی علیہ سے کہا جائے گا کہ وہ

اپنی طرف سے تین دن کے لئے کوئی کفیل (ضامن) دے تاکہ کہیں وہ غائب ہو کر مدعی کا حق ضائع نہ کر دے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کفیل (ضامن) کا اس سے مطالبہ کرنا درست نہیں اس لئے کہ محض دعوی' استحقاق کا سبب نہیں ہے اور پھر جب کہ مدعی علیہ ' انکار بھی کر رہا ہو تو ایسی صورت میں اس پر لازم نہیں ہے کہ وہ کفیل پیش کرے۔

استحسان کی وجہ مصلحۃ ہے کہ کفیل (ضامن) مقرر کرنے میں مدعی کی رعایت ہے اور اس میں مدعی علیہ کو کوئی زیادہ نقصان نہیں ہے کیونکہ محض دعوی سے حاضر ہونا تو مدعی علیہ پر لازم ہو چکا ہے لہٰذا اس کو حاضر کرنے کے لئے ضامن بنانا درست ہے (۸۷)

۳۱۔ حقوق العباد میں گونگے شخص کا اقرار معتبر ہے

اگر گونگا شخص' حقوق العباد کے اقرار کے بارے میں کوئی متعین اشارہ کرتا ہے تو وہ قابل قبول ہو گا جیسے قصاص' دیت' عائلی معاملات مثلاً نکاح و طلاق وغیرہ

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ حقوق العباد کے بارے میں اس کا اقرار معتبر نہ ہو کیونکہ اس میں شبہ موجود ہے یہی سبب ہے کہ حقوق اللہ کے بارے میں اس کا اقرار غیر معتبر ہے جیسے وہ چوری' زنا یا شراب نوشی کا قرار کرے۔

استحسان کی وجہ مصلحت ہے کہ حقوق العباد میں اس کے اقرار کو تسلیم کرنے سے لوگوں کے حقوق حفاظت ہو سکے گی جبکہ حدود کا معاملہ احتیاط پر مبنی ہے اس لئے اس میں اس کا اقرار تسلیم نہ کرنے کا جواز موجود ہے (۸۸)

۳۲۔ مرض الموت میں دیون کے اعتراف کی صورت میں حالت صحت کے قرض کی ادائیگی مقدم ہو گی

اگر کوئی شخص مرض الموت میں دیون (قرضوں) کا اعتراف کرے اور اس پر زمانہ صحت کے بھی دیون

ہوں اور ایسے دیون ہوں جو بیماری میں متعینہ اسباب کی وجہ سے اس پر عائد ہوئے ہوں تو ایسی صورت میں زمانہ صحت کے دیون اور معلوم الاسباب دیون کی ادائیگی مقدم ہے ۔

قیاس کا تقاضہ ہے اور یہ امام شافعی کا قول ہے کہ بیماری اور صحت کے قرض برابر ہیں کہ دونوں کا سبب عقل اور دینداری کی اساس پر صادر ہونے والا اقرار ہے جبکہ قرضوں کے لازم ہونے کا محل وہ ذمہ ہے جو حقوق کو قبول کرنے والا ہے۔قرضوں کا اقرار ایسا ہی ہے جیسے مساوی قیمت پر خریدوفروخت اور نکاح کا معاملہ کرنا کہ اس میں صحت و مرض کا کوئی فرق نہیں ہے ۔

استحسان کی وجہ سد ذریعہ پر مبنی مصلحت ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ ایسا اقرار بطور دلیل کے قابل اعتبار نہیں ہوتا جس میں دوسرے کا حق کالعدم ہوتا ہو جبکہ مریض کے اقرار میں یہی بات ہے اس لئے کہ زمانہ صحت کے قرضخواہوں کے حق اس کے مال سے وصولی کے حوالہ سے متعلق ہو چکے ہیں اسی وجہ سے اسے (مریض کو) ایک تہائی سے زائد مال فی سبیل اللہ خرچ کرنے یا کم قیمت پر خریدوفروخت کرنے سے منع کر دیا گیا ہے کہ اس طرح ورثا کو نقصان اٹھانا پڑے گا

جبکہ نکاح کا معاملہ اس لئے مختلف ہے کہ وہ بنیادی تقاضوں میں سے ہے بشرطیکہ اس میں مہر، مہر مثل سے زائد نہ ہو اسی طرح مساوی قیمت پر خریدوفروخت درست ہے کیونکہ قرض خواہوں کا حق مال کی مالیت سے وابستہ ہے اس کی خاص شکل و صورت سے نہیں اور خریدوفروخت کی صورت میں مال کی مالیت متاثر نہیں ہوئی نیز صحت کی حالت میں قرض خواہوں کا تعلق مقروض کے مال سے متعلق نہیں ہوتا کیونکہ وہ شخص کمانے پر قادر ہے ۔

اس سلسلے میں علامہ مرغینانی کے درج ذیل الفاظ ہیں ۔

إن الاقرار لا يعتبر دليلا إذا كان فيه إبطال حق الغير، وفي إقرار المريض ذلك، لأن حق غرماء الصحة تعلق بهذا المال استيفاء، ولهذا منع من التبرع والمحاباة إلا بقدر الثلث، بخلاف النكاح، لأنه من الحوائج الأصلية، وهو بمهر المثل وبخلاف المبايعة بمثل القيمة، لأن حق الغرماء تعلق بالمالية لا بالصورة، وفي حال الصحة لم يتعلق حقهم بالمال لقدرته على الاكتساب فيتحقق التثمير

(۸۹)

۳۳۔ جاہل معالج، پیشہ ور مفتی اور مفلس کرایہ دار پر پابندی لگانا درست ہے

جاہل معالج' لاابالی مفتی' پیشہ ور مفلس کرایہ دار پر پابندی لگانا درست ہے

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ان لوگوں پر پابندی لگانا درست نہ ہو کہ وہ مکلف و عاقل ہیں ان پر پابندی ان کی انسانیت کے شرف کے منافی ہے۔

استحسان کی وجہ مصلحۃ ہے کہ ان پر پابندی نہ لگانے کی صورت میں اکثر افراد کو جسمانی' دینی یا مالی نقصان پہنچے گا۔ ان کے حقوق کی حفاظت کے لئے چند افراد پر پابندی لگانا درست ہے کہ شریعت کا مسلمہ اصول ہے یتحمل الضرر الخاص بالضرر العام (۹۰)

۳۴۔ سفاہت کی وجہ سے جس شخص کے لین دین پر پابندی ہو' اس کی کار خیر کیلئے وصیت درست ہے

جس شخص پر اس کی سفاہت اور کم سمجھی کی وجہ سے پابندی لگا دی گئی ہو' اگر وہ کسی کار خیر کے لئے وصیت کرتا ہے تو اس کی یہ وصیت درست ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ جس شخص پر پابندی لگا دی جائے' اس کے ایسے تمام تصرفات درست نہیں ہوتے جن میں رضاکارانہ طور پر مال خرچ کیا جاتا ہو اس لئے کہ یہ مال ضائع کرنے کے مترادف ہے۔

استحسان کی وجہ مصلحۃ ہے کہ پابندی سے مقصود اس کے مال کی حفاظت ہے تاکہ وہ دوسروں پر بوجھ نہ بنے اور راہ خیر میں اس کی وصیت اس کے منافی نہیں ہے کیونکہ اس پر عملدر آمد اس کی وفات کے بعد ہوگا اور ثواب کے حصول کے لئے اس کی وصیت پر عمل در آمد' اس کے لئے مطلوبہ مصلحت ہے (۹۱)

۳۵۔ مزارعۃ پر دینے کے بعد کھیتی اگ آئی اور مالک کا انتقال ہوگیا تو کھیتی کٹنے تک زمین مزارع کے پاس رہے گی

زمین کے مالک نے تین سال کی بٹائی پر زمین دی' پہلے سال کھیتی اگ آئی اور ابھی کاٹی نہیں گئی کہ زمین کے مالک کا انتقال ہوگیا تو زمین مزارع کے پاس رہے گی یہاں تک کہ وہ کھیتی کاٹ لے اور پیداوار حسب شرط مالک زمین کے ورثا اور مزارع کے درمیان تقسیم ہو جائے گی اور بقیہ دو سالوں کے لئے

مزارعۃ کا عقد باطل ہو جائے گا۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ مالک زمین کے انتقال کے ساتھ ہی مزارعۃ کا عقد کالعدم ہو جائے۔ کیونکہ اگر عقد برقرار رہے تو ایسی صورت میں مملوکہ منفعت یا اجرت ازروئے عقد غیر عاقد کے لئے ہو جائے گی اس لئے کہ اب وہ وارث کی ملکیت ہے جو کہ عاقد نہیں اور یہ درست نہیں

استحسان کی وجہ مصلحۃ ہے کہ پہلے سال عقد برقرار رکھنے میں فریقین کے حقوق کو ملحوظ رکھا گیا ہے جبکہ بقیہ دو سالوں میں چونکہ عقد ٹوٹنے سے مزارع کو نقصان نہیں اس لئے وہاں عقد کو کالعدم ہی جانا گیا ہے

(۹۲)

۳۶۔ پھل ظاہر ہونے کے بعد مالک کا انتقال ہوگیا تو عامل پھل پکنے تک دیکھ بھال جاری رکھے گا

رب الارض کا اس حال میں انتقال ہو گیا کہ کھجور کا پھل کچی شکل میں تھا تو ایسی صورت میں عامل اس کی حسب سابق دیکھ بھال جاری رکھے گا تاوقتیکہ پھل پک جائے خواہ رب الارض کے ورثا اس کو ناگوار جانیں۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ عقد' رب الارض کی موت کے ساتھ ہی کالعدم ہو جائے کیونکہ یہ معنوی اجارہ ہے اور اجارہ فریقین میں سے کسی ایک کے انتقال سے ختم ہو جاتا ہے۔ لہٰذا پھل اسی حالت میں مالک زمین کے ورثا اور عامل کے درمیان طے شدہ شرط کے مطابق تقسیم کر دیا جائے۔

استحسان کی وجہ مصلحۃ ہے کہ عامل طے شدہ عقد سے فائدہ اٹھائے جبکہ عقد کالعدم کرنے کی صورت میں عامل کو نقصان ہے اور اس نقصان سے بچنے کے لئے یہ عقد برقرار رکھنا ضروری ہے۔ جبکہ عقد برقرار رکھنے میں رب الارض کے ورثا کو کوئی نقصان نہیں لہٰذا ان کی ناگواری سے عقد متاثر نہیں ہو گا (۹۳)

۳۷۔ قربانی کی گائے خریدنے کے بعد چھ آدمیوں کو شریک کرنا درست ہے

ایک شخص نے اپنی طرف سے قربانی کے لئے گائے خریدی پھر اس میں چھ آدمیوں کو شریک کر لیا تو یہ

درست ہے

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ایسا درست نہ ہو۔ اس لئے کہ اس نے قربانی کے لئے اس جانور کو تیار کیا تھا لہٰذا اسے فروخت کرنا درست نہیں کہ اس سے وہ اپنے مال میں اضافہ کرے اور دوسروں کو شریک کرنا بھی اسی کی ایک قسم ہے۔ یہ امام زفر کا قول ہے۔

استحسان کی وجہ مصلحۃ ہے کہ انسان بسااوقات فربہ اور صحت مند گائے پاتا ہے اور خرید لیتا ہے اس وقت دیگر شرکاء سے رابطہ میں وہ کامیاب نہیں ہوتا اور بعد میں وہ انہیں تلاش کرلیتا ہے تو اس کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ وہ انہیں اس جانور میں شریک کرے لہٰذا تنگی سے بچنے کے لئے اس کی اجازت دی گئی اور اس سے بچنا اس طرح ممکن ہے کہ اور لوگوں کو بھی اس میں شریک کر لیا جائے اس لئے کہ قربانی کے لئے خریداری سے اس کا فروخت کرنا ممنوع نہیں ہو جاتا ہے (۹۴)

تاہم بہتر یہی ہے کہ خریداری سے قبل وہ دوسروں کو شریک کر لے تاکہ اختلاف رائے سے نیز قربانی میں دستبرداری کی صورت سے بھی بچا جاسکے۔

۳۸۔ دو آدمی غلطی سے ایک دوسرے کے جانور کو ذبح کردیں تو دونوں کی قربانی ہو جائیگی

دو آدمیوں نے غلطی سے ایک دوسرے کا جانور قربانی کے طور پر ذبح کر دیا تو دونوں کی قربانی ہو جائے گی اور ان پر کوئی ضمان نہیں آئے گا۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے اور یہ امام زفر کا قول ہے کہ یہ قربانی درست نہیں ہوگی اور ذبح کرنے والا مذبوحہ جانور کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ اس نے دوسرے شخص کا جانور بغیر اس کی اجازت کے ذبح کیا ہے جیسے وہ قصاب کی خریدی ہوئی بکری کو قربانی کی نیت سے ذبح کردے تو درست نہیں اور اس پر ضمان آئے گا۔

استحسان کی وجہ مصلحۃ ہے، چنانچہ علامہ مرغینانی کہتے ہیں

إنها تعينت للذبح لتعينها للأضحية، حتى وجب عليه أن يضحي بها بعينها في أيام النحر، ويكره أن يبدل بها غيرها، فصار المالك مستعينا بكل من يكون أهلا للذبح إذنا له دلالة، لأنها تفوت بمضي هذه الأيام، وعساه يعجز عن إقامتها لعوارض، فصار كما إذا ذبح شاة شد القصاب رجلها

یعنی وجہ یہ ہے کہ وہ جانور قربانی کے لئے مخصوص ہونے کے بعد ذبح ہونے کے لئے متعین ہو چکا تھا

یہاں تک کہ اس کے مالک پر لازم ہے کہ وہ اسی جانور کو قربانی کے دنوں میں ذبح کرے اور یہ مکروہ ہے کہ اس کے بدلہ میں دوسرا جانور لیکر آئے ۔ لہٰذا مالک ہر اس شخص سے مدد کا طلب گار بن گیا جو ذبح کرنے کی اہلیت رکھتا ہو اور یوں اسے دلالتہً اجازت دینے والا بن گیا اس لئے کہ ان ایام کے گزرنے کی صورت میں قربانی کا موقع ضائع ہو جاتا ہے اور ہو سکتا ہے کہ کچھ عوارض کے سبب وہ قربانی کرنے سے رہ جائے اور اس معاملہ کی نوعیت ایسی ہے جیسے کوئی شخص اس بکری کو ذبح کر دے جس کے پاؤں قصاب نے اسی مقصد کے لئے باندھ رکھے ہوں تو وہ ضامن نہیں ہوتا

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آدمی کے لئے مستحب امر جاتا رہا کہ وہ خود جانور ذبح کرتا یا اس کے ذبح کے وقت موجود ہوتا لہٰذا وہ اس کے رہ جانے پر رضامند نہیں ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اسے دو اور مستحب امور حاصل ہو گئے ہیں کہ ایک تو وہ جانور، قربانی بن گیا جس کو اس نے اسی مقصد کے لئے متعین کیا تھا اور دوسرا یہ کہ قربانی کا عمل جلدی ہوگیا لہٰذا وہ اس پر رضامند ہو جائے گا کہ اس کی مصلحت محفوظ رہی (۹۵)

۳۹۔ نرخ مقرر کرنا درست ہے

ایسے حالات میں جب تاجر نفع اندوزی پر اتر آئیں اور عام آدمی کو ان کے طرز عمل سے نقصان کا سامنا کرنا پڑے تو حکومت کے لئے درست ہے کہ وہ اشیاء کے نرخ مقرر کردے

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ نرخ مقرر کرنا درست نہ ہو کیونکہ ثمن مقرر کرنا عاقد کا حق ہے اور اسی کے ذمہ ہے کہ وہ کتنا ثمن مقرر کرتا ہے کسی اور کو اس کے حق میں دست اندازی کی اجازت نہیں خواہ وہ حکومت ہی کیوں نہ ہو، پھر ایک حدیث میں وارد ہے

"لاتسعروا، فإن الله هو المسعر القابض الباسط الرازق" (۹۶)

(نرخ مت مقرر کرو اور اللہ تعالی ہی بھاؤ مقرر کرنے والا، تنگی اور فراخی کرنے والا اور رزق دینے والا ہے)

استحسان کی وجہ مصلحت عامہ ہے کہ لوگ جب تاجروں کی غلط روی اور نفع خوری کا شکار ہونے لگیں تو ضرر عام سے بچنے کے لئے نفع خاص کو محدود کر دیا جائے (۹۷)

۴۰۔ باپ اپنے قرض کے بدلہ میں اپنے نابالغ بیٹے کے مال کو رہن رکھ سکتا ہے

باپ کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے اوپر عائد قرض کے بدلہ میں اپنے نابالغ بیٹے کے مال کو قرض خواہ کے پاس رہن رکھ دے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے اور یہ امام زفر اور امام ابو یوسف کا قول ہے کہ یہ درست نہ ہو کیونکہ باپ کو یہ حق نہیں کہ وہ اپنے قرض کی ادائیگی اپنے نابالغ بیٹے کے مال میں سے کرے، اور یہ معاملہ بھی اس سے ملتا جلتا ہے۔

استحسان کی وجہ مصلحت ہے کہ چونکہ باپ بیٹے کے مال کو کسی کے پاس امانت رکھوانے کا حق رکھتا ہے اس لئے رہن کا معاملہ تو بچے کے حق میں زیادہ مفید ہے کیونکہ مرتہن اس کی حفاظت کا زیادہ اہتمام کرے گا اس اندیشے سے کہ کہیں اس پر تاوان نہ آجائے کیونکہ رہن شدہ چیز اگر ضائع ہو تو وہ ضمان کی بنیاد پر ضائع ہوتی ہے جبکہ بطور امانت رکھی ہوئی چیز کے ضیاع میں کوئی ضمان نہیں آتا۔

بیٹے کے مال سے قرض کی ادائیگی کا معاملہ رہن کے معاملہ سے مختلف ہے کیونکہ قرض کی ادائیگی کی صورت میں بچے کی ملکیت بغیر کسی نقد معاوضہ کے ختم ہوتی ہے اور رہن کے معاملہ میں اس کی ملکیت کو برقرار رکھتے ہوئے اس کے مال کے لئے ایک محافظ فوری طور پر مقرر کیا جا رہا ہے۔ لہذا دونوں معاملوں میں فرق ہے

اس سلسلے میں علامہ مرغینانی کے الفاظ یہ ہیں

إن في حقيقة الإيفاء إزالة ملك الصغير من غير عوض يقابله في الحال، وفي هذا نصب حافظ لماله ناجزا مع بقاء ملكه فوضح الفرق

(۹۸)

۴۱۔ قیدیوں کی رہائی کیلئے دشمن کو مالی معاوضہ ادا کرنے کی گنجائش ہے

مسلمان اپنے ہم مذہب قیدیوں کی رہائی کے لئے اپنے دشمن کو مالی معاوضہ دے سکتے ہیں۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ دشمنوں کو مالی معاوضہ دینا درست نہیں کہ اس سے ان کو تقویت حاصل ہوگی اور مسلمانوں کو مالی نقصان پہنچے گا

استحسان کی وجہ مصلحت ہے کہ مالی معاوضہ کی ادائیگی کے نقصان کو برداشت کر کے بڑے نقصان کا انسداد کیا جائے اور مسلم قیدیوں کو رہائی دلا کر انہیں مسلم معاشرے کی افرادی و اخلاقی سطح پر تقویت کا ذریعہ بنایا جائے (۹۹)

۴۲۔ مسجد میں پینٹ کا استعمال درست ہے

مسجد کی دیواروں اور لکڑیوں کی حفاظت کے لئے پینٹ سے رنگنے کی اجازت ہے۔ خواہ اس میں ناگوار بو ہی کیوں نہ ہو۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ناگوار بو کی صورت میں اجازت نہ ہو جیسا کہ ارشاد نبوی ہے

من أكل هذه المنتنة فلا يقربن مسجدنا (۱۰۰)

(کہ جس نے اس بدبودار چیز (پیاز وغیرہ) سے کچھ کھالیا تو وہ ہماری مسجد کے قریب نہ آئے)

استحسان کی وجہ مسجد کے درودیوار کی حفاظت کی مصلحت ہے۔ اور ظاہر ہے کہ پینٹ کے بغیر اسباب کا اندیشہ ہے کہ مسجد کی اشیاء کو نقصان پہنچے لہٰذا مصلحت کا تقاضہ یہی ہے کہ اس پینٹ سے رنگنے کی اجازت ہو تاہم حتی الامکان اس امر کی کوشش کی جائے کہ اس ناگوار بو سے بچا جائے۔

۴۳۔ عمل تنویم کی تعلیم حاصل کرنا جائز ہے

آج کے دور میں عمل تنویم یا ہپناٹزم ایک مستقل فن بن چکا ہے جس کے ذریعہ ایک شخص دوسرے پر کسی ظاہری دباؤ کے بغیر تصرف کرنے کی صلاحیت حاصل کر لیتا ہے ازروئے استحسان اس فن کا سیکھنا درست ہے بشرطیکہ نیت درست ہو۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس فن کی تعلیم درست نہیں کیونکہ اس میں اس امر کا اندیشہ ہے کہ اس فن سے واقف شخص دوسرے کو نقصان اور اذیت پہنچائے۔ جیسے سحر کی تعلیم درست نہیں ہے (۱۰۱)

استحسان کی وجہ یہ مصلحت ہے کہ اس فن سے انسانی امراض کے علاج میں کافی مدد ملتی ہے اور یوں یہ فن انسانی فلاح کا ذریعہ بن سکتا ہے جہاں تک ضرر کے پہلو کا تعلق ہے تو ہر علم کے اندر منفی پہلو کسی نہ کسی

انداز میں ہوتے ہیں لیکن جن علوم و فنون میں فائدہ کا پہلو' نقصان کے پہلو سے زیادہ ہو تو اس کی تحصیل میں کوئی حرج نہیں ہے

۴۴۔ حق تصنیف محفوظ کرنا معتبر ہے

حق تصنیف کو فی زمانہ محفوظ کیا جاتا ہے اس کی گنجائش موجود ہے

از روئے قیاس یہ حق کسی کے ساتھ مخصوص نہیں اور اس کی حیثیت مباح کی ہے اور پھر یہ مال نہیں ہے اس کی وجہ علامہ مرغینانی کے الفاظ میں یہ ہے

لأن المال مايمكن إحرازه' فالمال هو المحل للبيع (۱۰۲)

(مال وہ ہے جس کو محفوظ کرنا ممکن ہو اور یہی مال خرید و فروخت کا محل بنتا ہے یعنی کسی کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے)

استحسان کی وجہ مصلحت ہے کہ حق تصنیف درحقیقت انسانی ذہنی محنت کو اپنے ہاتھوں میں محفوظ رکھنے کا نام ہے تاکہ وہ خود اس سے مادی فائدہ اٹھاسکے۔ حق تصنیف کی حفاظت کا مقصد اپنی محنت کے نتائج کو دوسروں کے ہاتھوں میں پہنچنے سے بچانا ہے اور یہ امر کسی صورت میں ناجائز نہیں ہو سکتا۔

مزید برآں ایک چیز باوجود مباح ہونے کے ممنوع قرار پاتی ہے جیسے ایک شخص دوسرے سے کسی چیز کی قیمت طے کر رہا ہو' تو تیسرے آدمی کو منع کیا گیا ہے کہ وہ اس میں مداخلت کر کے اپنے لئے وہ چیز لینے کی کوشش کرے (۱۰۳) حالانکہ یہ چیز بذات خود مباح ہے اسی طرح اپنی مملوکہ چیز کی قیمت مقرر کرنا مباح ہے خواہ وہ بہت ہی گراں کیوں نہ ہو لیکن اس کے باوجود اس سلسلے میں حکومت کو مداخلت کا حق حاصل ہے (۱۰۴)

اسی طرح حق تصنیف کو باوجود مباح ہونے کے مصنف یا ناشر کے لئے محفوظ قرار دیا جاسکتا ہے اس صورت میں اس حق میں مداخلت کرنے والا قانون کی خلاف ورزی کا مرتکب ہوگا

۴۵۔ ادارہ کے نام کی رجسٹریشن اور حق تصنیف کی فروخت کی اجازت ہے

دور حاضر میں تجارتی ادارے اپنے مفادات کے تحفظ کے لئے اپنے ناموں کی رجسٹریشن کروا لیتے ہیں تاکہ کوئی ان کے نام سے کاروبار کر کے ان کو نقصان نہ پہنچا سکے ۔ ایسی صورت میں نہ صرف کسی اور کو وہ نام رکھنے کی اجازت نہیں بلکہ اس کی خرید و فروخت بھی جائز ہے ۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کی خرید و فروخت درست نہ ہو کیونکہ یہ صرف ایک حق کی فروخت ہے اس کی کوئی مادی حقیقت نہیں بلکہ وہ معدوم ہے اور معدوم چیز کی خرید و فروخت درست نہیں ۔

استحسان کی وجہ یہ مصلحت ہے کہ اس مخصوص نام کے ساتھ مستقبل میں حصول مال اور تجارتی منفعت وابستہ ہے اس لئے اس کی خرید و فروخت درست ہے یہی رائے حضرت مولانا اشرف علی تھانوی کی ہے (۱۰۵)

اسی طرح حق تصنیف کی خرید و فروخت بھی جائز ہے گو وہ کوئی مال نہیں لیکن ایک منفعت ضرور ہے ۔ منفعت کی خرید و فروخت بوقت ضرورت جائز ہے جیسا کہ اجارہ میں منفعت پر عقد کیا جاتا ہے پھر یہ حق درحقیقت انسانی محنت کا نتیجہ ہے اور انسانی محنت پر معاوضہ لینا درست ہے۔ نیز اس کے عدم جواز کی صورت میں صاحب تصنیف کو معاشی مشکلات کا سامنا کرنا پڑے گا اور کتابوں کی تصنیف کے عمل کی حوصلہ شکنی ہوگی لہٰذا اس مصلحت کے تحت بھی جواز ماننا ہوگا (۱۰۶)

تمام حقوق معنویہ کا یہی حکم ہے جن میں تجارتی نام، تجارتی پتہ، ٹریڈ مارک، حق تالیف، حق ایجاد، حق اختراع وغیرہ شامل ہیں۔

۴۶۔ جانوروں پر میڈیکل ریسرچ کی اجازت ہے

دور حاضر میں مختلف بیماریوں کے علاج دریافت کرنے اور ان کی آزمائش کے لئے جانوروں پر تجربات کئے جاتے ہیں کہ ان میں پہلے بیماری کے جراثیم داخل کئے جاتے ہیں اور پھر ممکنہ دواؤں کو آزما کر صحیح علاج دریافت کیا جاتا ہے۔ جانوروں پر اس قسم کے تجربات درست ہیں ۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ تجربات درست نہ ہوں کیونکہ ان کے ذریعے جانداروں کو اذیت پہنچائی جاتی ہے جو کہ درست عمل نہیں ہے ۔

استحسان کی وجہ یہ مصلحت ہے کہ اللہ تعالی نے جانوروں سمیت تمام اشیاء انسان کے فائدے کے لئے

پیدا کی ہیں جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے۔

هو اللذی خلق لکم مافی الارض جمیعا (۱۰۷)

(وہی ہے جس نے تمہارے لئے جو کچھ زمین میں ہے' تمام کی تمام پیدا کی ہیں)

ایک اور جگہ ارشاد ربانی ہے

الله اللذی جعل لکم الانعام لترکبوا منها ومنها تأکلون' ولکم فیها منافع ولتبلغوا علیها حاجة فی صدورکم وعلیها وعلی الفلک تحملون (۱۰۸)

(اللہ ہی ہے جس نے تمہارے لئے مویشی بنائے تاکہ ان میں سے کچھ پر سواری کرو اور ان میں سے کچھ کو تم کھاتے بھی ہو اور تمہارے لئے ان میں اور بھی بہت سے فائدے ہیں اور تاکہ تم ان پر اپنی اس ضرورت تک پہنچو جو تمہارے سینوں میں ہے اور تم ان پر اور کشتی پر بھی لدے لدے پھرتے ہو)

گویا جانور' انسان کے ہمہ نوعیت کے فوائد بشمول خوراک' لباس' سواری اور علاج کے لئے ہی وجود میں لائے گئے ہیں لہذا ان پر انسانی فائدے کے پیش نظر طبی تحقیق بھی کی جاسکتی ہے' چونکہ اس میں اذیت کا پہلو ثانوی ہے اور انسانی مصلحت کا مقصد اولین حیثیت رکھتا ہے اس لئے اس مقصد کو ترجیح ہوگی۔

۷۴۔ جسمانی عیب کے ازالہ کے لئے عمل جراحی درست ہے

اگر کسی شخص کو کوئی جسمانی عیب لاحق ہے اور اس کے ازالہ کے لئے کسی سرجری کی ضرورت ہو تو اس کی گنجائش ہے مثلاً کسی کے ہاتھ یا پاؤں میں زائد انگلی ہو تو اسے عملی جراحی کے ذریعہ علیحدہ کیا جاسکتا ہے

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ درست نہ ہو' کیونکہ انسان کو جسمانی اور ذہنی اذیت دینا جائز نہیں ہے کہ انسان ایک قابل احترام مخلوق ہے

استحسان کی وجہ یہ مصلحت ہے کہ اللہ تعالی نے انسان کو معاشرت پسند بنایا ہے اور وہ اشیاء جو اس کے لئے اس معاملہ میں رکاوٹ بنتی ہیں ان کا ازالہ اس کے لئے کسی حد تک ضروری ہو جاتا ہے لیکن اس معاملہ میں افراط و تفریط سے بچنا ضروری ہے نہ تو یہ حالت ہو کہ انسان اپنے عیوب کا ازالہ ہی نہ کریں اور نہ انسان بلاوجہ زیب و زینت کے لئے مصنوعی طریقے استعمال کرے' چنانچہ جہاں یہ درست نہیں کہ جسم کو

گودوا کر اسے جاذب نظر بنایا جائے یا دانتوں میں مصنوعی خلیج پیدا کر کے کسی فیشن کو اپنایا جائے وہیں اس امر سے بھی نہیں روکا گیا کہ انسان اپنے جسم میں موجود کسی خامی کا ازالہ کرے خواہ اس میں اسے وقتی اذیت کا سامنا ہو۔

۴۸۔ غیر طبعی موت کے اسباب جاننے کے لئے پوسٹ مارٹم کی اجازت ہے

اگر کسی شخص کی غیر طبعی موت ہو جائے اور اس کے اسباب جاننے کے لئے ضرورت پیش آجائے تو مرنے والے کے جسم کا پوسٹ مارٹم کیا جاسکتا ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ پوسٹ مارٹم درست نہ ہو کیونکہ انسان قابل احترام مخلوق ہے اور اس کے جسم کی چیر پھاڑ اس کے احترام کے منافی ہے اور انسان کی بے حرمتی ناجائز ہے۔

استحسان کی وجہ یہ مصلحۃ ہے کہ مرنے والا اگر کسی شخص کے جرم کا شکار ہوا ہے تو مجرم کو سزا دینے کے لئے اور ورثاء کی تسلی کے لئے مناسب ہے کہ اس کے جسم کے اندرونی اجزاء کا تجزیہ کیا جائے یہ پوسٹ مارٹم انسان کا احترام برقرار رکھنے کے لئے ہے کہ اس سبب تک پہنچا جائے جس کی وجہ سے وہ شخص موت کا شکار ہوا ہے اور اسے زندگی سے محروم کرنے کا ذریعہ بنا ہے حیات سے محروم کرنا سب سے بڑی بے احترامی ہے اسی وجہ سے قتل عمد کی سزا قصاص مقرر کی گئی ہے

اور اگر پوسٹ مارٹم کا مقصد میڈیکل کی تعلیم کی ضرورت ہے تو اس میں دو متضاد قیاس کام کر رہے ہیں ایک طرف تو انسانی وقار و احترام اس امر کی اجازت نہیں دیتا' دوسری طرف انسانوں کو امراض سے بچانے کے لئے انسانی جسم کی پیچیدہ ساخت کو سمجھنا ضروری ہے۔

اب اگر پلاسٹک کے مصنوعی اعضاء اور جانوروں مثلاً بندر بن مانس وغیرہ کے جسمانی تجزیہ سے انسانی جسم کی اندرونی ساخت سے واقفیت میں مدد ملتی ہو تو بلاوجہ انسانی جسم پر تجربات درست نہیں ہوں گے لیکن اگر معاملہ کی نوعیت انسانی جسم کی اندرونی تجزیہ جانے بغیر واضح نہ ہوتی ہو تو ایسی صورت میں بقدر ضرورت پورے احترام کے ساتھ انسانی جسم کا اندرونی مطالعہ درست ہو سکتا ہے گویا اس صورت میں مذکورہ بالا قیاس کی تائید میں مصلحۃ عامہ آجاتی ہے چنانچہ فقہ کا اصول ہے

لو كان أحدهما أعظم ضررا من الأخر فإن الأشد يزال بالأخف (۱۰۹)

(اگر ایک چیز کا نقصان دوسرے سے کہیں زیادہ ہو تو اس صورت میں سخت نقصان کا ازالہ کمتر نقصان کے ذریعہ کیا جائے گا۔)

اس کے علاوہ فقہ کے اس حکم سے بھی اس سلسلے میں مدد ملتی ہے کہ اگر کوئی حاملہ عورت انتقال کر جائے اور اس بات کا گمان ہو کہ اس کے رحم میں پرورش پانے والا بچہ زندہ ہے تو اس کے پیٹ کا آپریشن کرکے بچہ کو باہر نکالا جائے گا جو ظاہر ہے کہ پوسٹ مارٹم کی ہی صورت ہے (۱۱۰)

۴۹۔ اشیاء کی اسمگلنگ ناجائز ہے

بسااوقات کوئی حکومت ملکی مصنوعات کے فروغ اور ملکی ہنرمندوں کی حوصلہ افزائی کے لئے بیرونی اشیاء کی درآمد پر پابندی لگا دیتی ہے تو یہ درست ہے اور اس کی خلاف ورزی ناجائز ہے

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کی خلاف ورزی درست ہو کیونکہ ہر شخص کو یہ حق ہے کہ وہ اپنی منشا کے مطابق بیرون ملک سے چیز درآمد کرے اور اپنی سہولت کے مطابق ملکی چیز پر اسے ترجیح دے اس لئے کہ تجارت کی بنیاد باہمی رضامندی ہے' اور جہاں یہ بنیاد موجود ہو گی وہ کاروبار درست ہو گا۔

استحسان کی وجہ یہ مصلحت ہے کہ ملک کا ہر باشندہ اپنے ملکی قوانین کے احترام کا پابند ہے' بالخصوص جب وہ قوانین' ملک کے مفاد میں ہوں۔ ملک کی معاشی مصلحتوں کا بسااوقات یہ تقاضہ ہوتا ہے۔ کہ بیرون ملک سے مخصوص اشیاء کی تجارت نہ کی جائے تاکہ ملکی باشندوں کے کاروبار کو نقصان نہ پہنچے اور ملک اپنے پاؤں پر کھڑا ہو سکے۔

اس کی مثال ایسی ہے جیسے احادیث (۱۱۱) میں "تلقی جلب" سے منع کیا گیا ہے کہ کوئی شخص یا اشخاص کسی تجارتی قافلہ سے شہر میں آنے سے قبل کاروباری سودا کرلیں اور پھر منڈی میں لاکر گراں فروخت کریں۔ اس صورت میں چونکہ لوگوں کو نقصان ہوتا ہے اس لئے اس کی حوصلہ شکنی کی گئی ہے تاکہ نہ تو شہری باشندوں کو نقصان ہو اور نہ ہی تجارتی قافلوں کو خسارہ کا سامنا کرنا پڑے۔

اسی طرح شہری کو دیہاتی سے خرید و فروخت کرنے کی اس بنا پر ممانعت کی گئی ہے کہ اس سے ایک فریق کو تجارتی نقصان کا سامنا ہو سکتا ہے اور عام لوگوں کا بھی اس سے متاثر ہونے کا احتمال ہوتا ہے (۱۱۲)

۵۰۔ بنک کا سروس چارجز وصول کرنا درست ہے

بنک جس شخص یا ادارے کو قرضہ فراہم کرے' اس سے قرضہ پر اٹھنے والے انتظامی اخراجات بطور سروس چارج وصول کر سکتا ہے اس سے زائد نہیں۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ رقم وصول کرنا بھی درست نہ ہو کیونکہ قرض دینے والا قرض کے بدلہ میں اس سے زائد رقم وصول کر رہا ہے جو ربا کی تعریف میں آتا ہے

استحسان کی وجہ یہ مصلحت ہے کہ زائد رقم کے بدلہ میں خدمت مہیا کی جا رہی ہے اور خدمت کا معاوضہ لینا درست ہے لیکن اسی قدر کہ جس سے اخراجات پورے ہو سکیں اور قرض دینے والے ادارے یا بنک کو زیر بار نہ ہونا پڑے گویا سروس چارج کا مقصد قرض دہندہ ادارے کو نقصان سے محفوظ رکھنا ہے تاکہ اس تک اصل رقم مکمل شکل میں واپس پہنچ سکے تاہم سروس چارج کے نام سے سود وصول کرنا کسی طور درست نہیں کہ سود کا تعلق حقیقت سے ہے کسی نام سے نہیں ہے (۱۱۳)

۵۱۔ بنک ڈرافٹ وغیرہ بنوانا درست ہے

آج کل رقوم ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے کے لئے بینک ڈرافٹ' پوسٹل آرڈر اور منی آرڈر وغیرہ کا طریق کار استعمال کیا جاتا ہے جس کی شریعت میں گنجائش ہے۔

قیاس کی رو سے تو یہ درست نہیں کیونکہ رقم دینے والا شخص بنک یا ڈاک خانہ کو ایک رقم اس شرط پر بطور قرض دیتا ہے کہ وہ یہ رقم از خود یا اس کی جانب سے کوئی دوسرا شخص دوسری جگہ وصول کرلے گا۔ جو ظاہر ہے کہ قرض سے نفع اٹھانے کی ایک صورت ہے جو ممنوع ہے۔ اس کو فقہ کی اصطلاح میں "سفتجہ" سے موسوم کیا جاتا ہے۔

اس سلسلے میں الھدایہ کی درج ذیل عبارت ملاحظہ ہو۔

ویکرہ السفاتج فھی قرض استفادبہ المقرض سقوط خطر الطریق' فھذا نوع نفع استفیدبہ فقدنھی الرسول علیہ السلام عن قرض جرنفعا (۱۱۴)

(سفاتج (چیک وغیرہ کوئی دستاویز) مکروہ ہیں اور یہ ایسے قرض کو کہتے ہیں جس سے قرض دہندہ راستہ کے خطرات سے بچنے کے لئے فائدہ اٹھاتا ہے اور یہ فائدہ کی ایک نوعیت ہے جس سے استفادہ کیا جاتا ہے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے قرض سے منع کیا ہے جو نفع کے حصول کا ذریعہ بنے۔

استحسان کی وجہ یہ مصلحت ہے کہ آجکل سفر پر خطر اور بیش قیمت بن چکا ہے کہ ایک طرف سفر میں نہ صرف مال کے ضائع ہونے کا حقیقی اندیشہ ہوتا ہے بلکہ جان جانے کا خطرہ بھی موجود ہوتا ہے ۔ نیز سفر کے اخراجات اس پر مزید بوجھ کا باعث بنتے ہیں اس لئے ایسے ذرائع استعمال میں لانے کی گنجائش ہے جن سے راستہ کے درپیش خطرات سے بھی محفوظ رہا جاسکے اور سفر کے مالی بار سے بھی بچا جاسکے۔

جہاں تک قرض سے نفع اٹھانے کا پہلو ہے تو چونکہ فی زمانہ بنک اور ڈاک خانہ اس کے بدلہ میں خدمتی معاوضہ (Service Charhes) وصول کرتے ہیں ۔ یوں یہ نفع بلامعاوضہ نہیں بلکہ بامعاوضہ قرار پاتا ہے اس لئے اس عمل میں منفی پہلو سے احتراز ممکن ہے۔

علاوہ ازیں حضرت عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہم سے روایات موجود ہیں کہ وہ مکہ میں تاجروں سے نقد قرض لیکر کوفہ اور بصرہ میں ادائیگی کی تحریری دستاویز لکھ دیتے تھے (۱۱۵) نیز علاوہ ابن تیمیہ نے بھی اس عمل کو جائز قرار دیا ہے (۱۱۶)

۵۲۔ زندگی اور مال کا بیمہ کرانا جائز ہے

بیمہ (Insurance) مستقبل کے امکانی حادثات اور ناگہانی خطرات میں مالی کفالت کے لئے بیمہ دار اور کمپنی کے درمیان ایک قسم کا معاہدہ ہے جو پہلے سے مقرر کردہ شرائط کے مطابق انجام پاتا ہے۔

اس معاہدہ کے مطابق بیمہ دار، معینہ رقم یکمشت یا قسط وار کمپنی کو ادا کرتا ہے، جس کو پریمیم کہا جاتا ہے اور کمپنی اس کے عوض حادثہ، ضعیفی یا موت کے وقت ایک مجموعی رقم واپس کرتی ہے جس کو بیمہ شدہ رقم (Insured Amount) کہا جاتا ہے

بیمہ کی دو قسمیں ہیں، اموال کا بیمہ اور زندگی کا بیمہ اس کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں علماء عصر کا اختلاف ہے

شریعت کے عمومی قاعدہ کی رو سے بیمہ جائز نہیں کہ اس میں اختلاف کی صورت میں نزاع کا اندیشہ

ہے' نیز اس میں غرر کا پہلو موجود ہے لیکن از روئے استحسان اس میں گنجائش ہے اور یہ استحسان بالمصلحہ ہے۔

چنانچہ مولانا محمد تقی امینی اس موضوع پر تفصیلی بحث اور مختلف آراء کے تذکرہ کے بعد لکھتے ہیں

موجودہ دور میں عام ضرورت کے تحت یہ تینوں (اموال کے بیمہ کی تینوں قسمیں بحری بیمہ' آگ کا بیمہ' حادثاتی بیمہ) جائز ہیں کیونکہ بحری بیمہ کے بغیر حفاظت سے مال لانے اور لیجانے کی کوئی شکل نہیں اور آگ کے بیمہ نیز حادثاتی بیمہ کے بغیر تلافی نقصان کی کوئی صورت نہیں ہے۔

البتہ جن قسموں کا تعلق "ضرورت" سے نہیں بلکہ محض تعیش یا جذبہ اقتدار کی تسکین سے ہے وہ جائز نہ ہوں گی' مثلاً حسن و جمال' راگ راگنی اور الیکشن وغیرہ کا بیمہ

اسی طرح وہ زندگی کے بیمہ کو بھی عام ضرورت کے تحت جائز قرار دیتے ہیں کہ حادثات و خطرات میں مالی کفالت کا کوئی بندوبست نہیں ہے۔

اس سلسلے میں وہ بیع عرایا کی مثال پیش کرتے ہیں کہ اس میں جہالت' قبضہ نہ پائے جانے اور عدم مساوات کے باوجود اسے عام ضابطہ کے برعکس جائز قرار دیا گیا۔ اسی طرح معدوم چیز کی بیع کے باوجود بیع سلم کو عام ضابطہ کے برعکس مشروع قرار دیا گیا ہے۔ (۱۱۷)

۵۳۔ گناہ سے بچنے یا حق کی وصولی کیلئے پیسے دینے کی گنجائش ہے

کوئی ظالم شخص' کسی کو کسی گناہ میں ملوث کرنا چاہتا ہے یا اس کا حق غصب کرنے پر تلا ہوا ہے اور اس کو اس عمل سے باز رکھنے کا سوائے اس کے کوئی طریقہ نہیں کہ اس کو کوئی رقم وغیرہ دی جائے تو ایسا کرنے کی اجازت ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ رقم دینا درست نہ ہو کیونکہ یہ رشوت ہے اور وہ حرام ہے

استحسان کی وجہ مصلحت ہے کہ رقم نہ دینے کی صورت میں وہ شخص کسی معصیت میں گرفتار ہو جائیگا یا اپنے حق کی وصولی سے محروم ہو جائیگا اور یہ امور' ظالم کو پیسے دینے سے زیادہ سنگین اور نقصان دہ ہیں۔

اس صورت میں رقم وصول کرنے والے (مرتشی) پر تمام گناہ ہوگا اور رقم دینے والے (راشی) پر گناہ نہیں ہوگا بشرطیکہ اس کے پاس ظلم سے بچنے یا حقوق وصول کرنے کی اس کے علاوہ کوئی اور تدبیر نہ ہو۔

اسی بنا پر بعض مالکی اور حنبلی فقہاء نے اس بات کی اجازت دی ہے کہ حاجیوں کا راستہ روکنے والے ڈاکوؤں کو پیسے دینا جائز ہے اگر وہ اس کے بغیر مکہ مکرمہ جانے کی اجازت نہ دیتے ہوں (۱۱۸)

۵۴۔ مرض الموت میں مرتد ہونے والی عورت کا شوہر اس کا وارث ہوگا

کوئی عورت مرض الموت میں مرتد ہو گئی تو ایسی حالت میں انتقال کی صورت میں شوہر اس کا وارث ہوگا

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ وارث نہ ہو کیونکہ ارتداد سے زوجیت کا رشتہ منقطع ہو گیا یہی وجہ ہے کہ اگر وہ حالت صحت میں مرتد ہونے کے بعد موت کا شکار ہو جاتی تو شوہر کو وراثت میں حصہ نہیں ملتا

استحسان کی وجہ سد ذریعہ پر مبنی مصلحۃ ہے کہ اس عورت نے مرض الموت میں مرتد ہو کر شوہر کو میراث سے محروم کرنا چاہا جو کہ شرعاً اس کا وارث تھا لہٰذا اس کی خواہش کے برعکس معاملہ کیا جائے گا تاکہ ارتداد کو میراث سے محروم کرنے کا ذریعہ نہ بنایا جا سکے۔ یہ امام ابو یوسف کا موقف ہے (۱۱۹)

۵۵۔ مجرم کا اسلحہ ضبط کرنے کی اجازت ہے

جرائم پیشہ اشخاص سے ان کے آلات جرائم ضبط کر لئے جائیں گے

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ کسی شخص سے اس کی رضامندی کے بغیر اس کا کوئی مال نہ لیا جائے۔

لیکن مصلحۃ کا تقاضہ اس کے برعکس ہے کہ آلات جرائم کی عدم ضبطی کی صورت میں پرامن افراد ہمیشہ خطرے میں رہیں گے اس لئے مجرموں کے آلات جرائم ضبط کر کے اکثر افراد کے تحفظ کو یقینی بنایا جائیگا (۱۲۰)

۵۶۔ گناہوں کے ارتکاب کے لئے گھر کرایہ پر دینا درست نہیں

کسی شخص نے اپنا گھر کسی ایک شخص کو دیا جو اس کو گناہوں کے ارتکاب کے لئے استعمال کرے تو یہ

عقد درست نہیں

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ایسا عقد درست ہو کیونکہ فریقین اہل ہیں اور جس چیز کا عقد ہو رہا ہے وہ بھی بذات خود درست ہے

تاہم مصلحۃ اس میں ہے کہ یہ عقد درست قرار نہ دیا جائے کیونکہ اس عقد کا نتیجہ ایک مفسدہ ہے کہ وہ گھر ارتکاب معاصی کے لئے استعمال ہوگا اسی طرح شراب فروش کو انگور فروخت کرنا اور فسادات میں شر پسندوں کو اسلحہ فروخت کرنا درست نہیں (۱۲۱)

۵۷۔ سود کی رقم کچھ صورتوں میں لینے کی اجازت ہے

کسی ادارے کے ملازمین اس بات کے پابند ہوں کہ وہ اپنی کچھ رقم سودی بنکوں میں رکھوائیں تو اس صورت میں ملنے والے سود کو رفاہی کاموں میں صرف کیا جاسکتا ہے جیسے تحقیقاتی اداروں کا قیام' ان کے لئے اسباب و وسائل مہیا کرنا اور عصری تعلیمی اداروں کی مالی امداد کرنا وغیرہ (۱۲۲) اسی طرح اگر حکومت نے ناروا ٹیکس عائد کر دیئے ہوں (۱۲۳) یا کسی شخص نے ضرورت کے تحت سودی قرض لیا ہو تو اس کے بدلہ میں یہ رقم دی جاسکتی ہے (۱۲۴)

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ سود بالکل وصول نہ کیا جائے کہ سود کا لین دین کسی طور جائز نہیں۔

استحسان کی وجہ سد ذریعہ پر مبنی مصلحۃ ہے کہ سودی اداروں کی طرف سے دی جانے والی سودی رقم وصول نہ کرنے کی صورت میں اسبات کا اندیشہ ہے کہ یہ رقم کسی ایسے منصوبہ میں صرف کی جائے جو مسلمانوں کے لئے نقصان دہ ہو' اس لئے وہاں سے وہ رقم وصول کر کے اس کو ایسے مصرف میں لایا جائے جس سے انسان کی کوئی ذاتی منفعت وابستہ نہ ہو' یا دفع ضرر کے لئے اس کو استعمال میں لایا جائے۔ تاہم عام استعمال میں لانے یا صدقہ کرنے کی گنجائش نہیں۔

۵۸۔ ادھار پر خرید و فروخت

اگر اسبات کو دیکھا جائے کہ اصولا بیع کی اجازت ہے تو ادھار کی بیع بھی جائز ہے کیونکہ فساد کا علم

(یقین) اور ظن غالب دونوں یہاں موجود نہیں ہیں اس لئے یہاں محض احتمال ہے کہ سود ہے یا نہیں جبکہ کوئی قرینہ بھی کسی ایک پہلو کو ترجیح دینے والا نہیں ہے جبکہ منع اور روکنے کی بنیاد علم یقینی یا ظن غالب ہوا کرتا ہے اور یہاں یہ بھی درست نہیں کہ کسی صاحب عمل کے عمل کو اس فساد کی بنا پر گناہ قرار دیدیا جائے جو اس کے قصد اور ارادہ میں بھی نہیں ہے۔ جبکہ وہ اس فساد سے بچنے کے لئے احتیاط کرنے میں کوتاہ بھی نہیں ہے کیونکہ یہ فساد غالب نہیں گو متعدد صورتوں میں ضرر پایا جاتا ہے۔

یہ موقف امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کا ہے نیز دور حاضر میں انسانوں کی ضروریات کی تکمیل کے لئے ادھار کی خرید و فروخت اہم کردار ادا کرتی ہے لہٰذا اس کا جواز مصلحۃ کے حوالہ سے بھی ہے۔

اور اگر اس امر کو پیش نظر رکھا جائے کہ فساد کافی صورتوں میں موجود ہے گو غالب نہ سہی لہٰذا اس بنا پر ادھار کی خرید و فروخت ناجائز ہونی چاہیئے یہ موقف امام مالک اور امام احمد کا ہے اس موقف کے تین اسباب ہیں۔

۱۔ ان بیوع میں ربا کے قصد و ارادہ کے بکثرت وقوع پذیر ہونے کا اعتبار کیا جائے گا۔ قصد و ارادہ بذات خود غیر منضبط چیز ہیں اور اس کے وقوع پذیر ہونے کے گمان کا جہان تک تعلق ہے تو اگرچہ کسی صورت میں فساد نہیں بھی ہوتا لیکن اس کے باوجود مفاسد کا بکثرت وقوع پذیر ہونا اسے غالب الوقوع کے ہم معنی بنا دیتا ہے لہٰذا عمل میں اس کے لئے احتیاط ضروری ہے کیونکہ احتیاط کے حوالہ سے مفاسد کی کثرت اسے غالب ظنی امور یا قطعی علم کے درجہ تک پہنچا دیتی ہے اور یہ صورت غلبہ ظن کی حالت کے ساتھ مشابہ ہے چونکہ مفاسد کا دور کرنا' حصول منفعت پر مقدم ہے لہٰذا اکثیر الوقوع چیزوں کا درجہ بھی غلبہ ظن والے امور جیسا ہوگا۔

۲۔ ادھار کی بیع میں دو قاعدوں اور ضابطوں کا باہمی تعارض ہے۔ اس لئے کہ ایک قاعدہ کی رو سے بیع کی بذات خود اجازت دی گئی ہے اور یہاں ایک اور ضابطہ بھی ہے کہ انسان کو دوسرے شخص کو نقصان میں ڈالنے سے بچنا چاہیئے چونکہ ادھار کی خرید و فردخت میں کثرت سے مفاسد مرتب ہوتے ہیں لہٰذا دوسرے قاعدہ کو ترجیح ہوگی اور اس قسم کی خرید و فروخت سے منع کرنا ضروری ہوگا تو گویا سد الذرائع کے طور پر فعل کو اس کے اصل (جواز) سے نکال کر دوسرے اصل (منع) کے طرف منتقل کر دیا گیا۔

۳۔ بہت سی نصوص' ایسے امور کی حرمت کے بارے میں وارد ہیں جن کی اصل اجازت تھی کہ کافی صورتوں میں وہ فساد پر منتج ہوتے ہیں۔ گو غالب طور پر اور قطعی طور پر نہ سہی چنانچہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتدائی طور پر ان برتنوں میں نبیذ (شیرہ کھجور وغیرہ) بنانے سے منع کر دیا تھا جن میں کبھی نبیذ کی شراب بنائی جاتی تاکہ لوگ اس کو کہیں شراب بنانے کا ذریعہ نہ بنالیں

حوالہ جات

(۱) الشاطبی: الموافقات ج ۴ ص ۲۰۶

(۲) الغزالی: المستصفی ج ۱ ص ۱۳۹

(۳) البوطی: ضوابط المصلحۃ فی التشریع الاسلامی ص ۲۳

(۴) الغزالی: المستصفی ج ۱ ص ۱۳۹، ۱۴۰

(۵) الامدی: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۳ ص ۲۸۲، الغزالی: المستصفی ج ۱ ص ۱۳۹

(۶) خلاف: مصادر التشریع الاسلامی فیما لا نص فیہ ص ۷۴

(۷) مصطفیٰ دیب البغا: اثر الادلۃ المختلف فیھا ص ۲۹ ومابعد

(۸) الشاطبی: الاعتصام ج ۲ ص ۱۱۳، الغزالی: المستصفی ج ۱ ص ۱۳۹، ابن قدامہ: روضۃ الناظر وجنۃ المناظر ص ۸۶، الامدی: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۳ ص ۲۸۴ ومابعد

(۹) الغزالی: المستصفی ج ۱ ص ۱۳۹

(۱۰) القرآن: سورۃ النساء آیت نمبر ۱۷۶

(۱۱) ابن ماجہ: السنن، ابواب الطلاق ص ۱۵۱

(۱۲) الشاطبی: الاعتصام ج ۲ ص ۱۱۳

(۱۳) خلاف: مصادر التشریع فیما لا نص فیہ ص ۸۸

(۱۴) ایضاً ص ۱۷۵

(۱۵) الشاطبی: الاعتصام ج ۲ ص ۱۱۵، البوطی: ضوابط المصلحۃ فی التشریع الاسلامی ص ۳۲۹

(۱۶) ابن منظور: لسان العرب ج ۳ ص ۳۴۸ (مادہ صلح)

(۱۷) القرآن، سورۃ البقرہ آیت نمبر ۲۲۰

(۱۸) الشاطبی: الاعتصام ج ۲ ص ۱۱۱، ابن قدامہ: روضۃ الناظر وجنۃ المناظر ص ۸۶، البوطی: ضوابط المصلحۃ ص ۳۵۲

(۱۹) مصطفیٰ زید: المصلحۃ فی التشریع الاسلامی و نجم الدین الطوفی ص ۶۱

(۲۰) الطوفی: شرح حدیث "لا ضرر ولا ضرار" ص ۲۴۰

(۲۱) الشاطبی: الاعتصام ج ۲ ص ۱۱۱، الامدی: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۴ ص ۱۶۰، ابن ہمام: التحریر فی اصول الفقہ

۴ ص ۱۷۱' ابن قدامہ: روضتہ الناظروجنہ المناظر ص ۸۷

(۲۲) خلاف: مصادر التشریع الاسلامی فیمالانص فیہ ص ۹۰

(۲۳) لکھنوی: التعلیق المجد ص ۳۳۶

(۲۴) مصطفیٰ زید: المصلحہ فی التشریع الاسلامی و نجم الدین الطوفی ص ۶۱

(۲۵) ابن قدامہ: روضتہ الناظروجنہ المناظر ص ۸۷' الشاطبی: الاعتصام ج ۲ ص ۱۱۱' الطوفی: شرح حدیث لاضررولاضرار ص ۲۴۰

(۲۶) خلاف: مصادر التشریع الاسلامی فیمالانص فیہ ص ۹۹'۱۰۰

(۲۷) الشاطبی: الاعتصام ج ۲ ص ۱۱۱

(۲۸) الامدی: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۴ ص ۱۶۰

(۲۹) الغزالی: المستصفی ج ۱ ص ۱۴۱' ایضا: شفاء الغلیل ص ۲۰۹

(۳۰) ابن قدامہ: روضتہ الناظروجنہ المناظر ص ۸۷

(۳۱) الغزالی: المستصفی ج ۱ ص ۱۴۳'۱۴۴

(۳۲) البوطی: ضوابط المصلحتہ فی التشریع الاسلامی ص ۳۹۳ ومابعد

(۳۳) مصطفیٰ الزرقا: المدخل الفقہی العام ص ۱۱۵

(۳۴) ایضا ص ۱۱۲

(۳۵) الشاطبی: الموافقات ج ۴ ص ۱۹۸

(۳۶) القرافی: انوار البروق فی انواء الفروق ج ۲ ص ۳۳

(۳۷) القرآن' سورۃ التوبہ آیت نمبر ۱۲۰

(۳۸) مسلم: الصحیح، کتاب النکاح ج ۱ ص ۴۵۴

(۳۹) الشاطبی: الموافقات ج ۴ ص ۳۴۸

(۴۰) ابوداؤد: السنن کتاب البیوع ج ۲ ص ۱۳۲

(۴۱) ابوزھرہ: احمد بن حنبل ص ۳۱۸

(۴۲) ابن قیم الجوزیہ: اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۴۸

(۴۳) الشاطبی: الموافقات ج ۲ ص ۳۵۸ ومابعد

(۴۴) ایضاً ج ۲ ص ۳۶۱، ج ۴ ص ۱۹۸، ابن بدران: المدخل الی مذھب الامام احمد بن حنبل ص ۱۳۸

(۴۵) ابن قیم الجوزیہ: اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۷۱

(۴۶) الشاطبی: الموافقات ج ۳ ص ۳۰۵

(۴۷) محمد تقی الحکیم: الاصول العامہ للفقہ المقارن ص ۳۱۴

(۴۸) القرآن: سورۃ البقرۃ آیت نمبر ۱۰۴

(۴۹) القرآن: سورۃ الاعراف آیت نمبر ۱۶۳ تا ۱۶۶

(۵۰) الترمذی: السنن، کتاب الزھد ج ۲ ص ۲۴

(۵۱) البخاری: الجامع الصحیح، کتاب الایمان ج ۱ ص ۱۳

(۵۲) ایضاً

(۵۳) ایضاً

(۵۴) ابوداؤد: السنن، کتاب الآداب ج ۲ ص ۳۴۴

(۵۵) ابن قیم الجوزیہ: اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۷۳

(۵۶) ابو زھرہ: ابن حزم ص ۴۳۱

(۵۷) الزحیلی: اصول الفقہ الاسلامی ج ۲ ص ۷۹۸

(۵۸) المرغینانی الھدایہ، باب الحدث فی الصلاۃ ج ۱ ص ۱۲۹

(۵۹) ایضاً، باب ما یفسد الصلاۃ وما یکرہ فیھا ج ۱ ص ۱۳۶

(۶۰) ایضاً، باب الجنائز ج ۱ ص ۱۸۱

(۶۱) ذکی الدین شعبان اصول الفقہ الاسلامی ص ۱۶۴

(۶۲) المرغینانی: الھدایہ، کتاب الصوم ج ۱ ص ۲۱۵

(۶۳) ایضاً، باب الاعتکاف ج ۱ ص ۲۳۰

(۶۴) ایضاً، باب الاحصار ج ۱ ص ۲۹۴-۲۹۵

(۶۵) ایضاً، باب فی الاولیاء والاکفاء ج ۲ ص ۳۱۸، ۳۱۹

(۶۶) ایضاً، ج ۲ ص ۳۱۹

(۶۷) ایضاً، ج ۲ ص ۳۲۱، ۳۲۲

(۶۸) ایضاً، باب المھر ج ۲ ص ۳۲۶

(۶۹) ایضاً' باب النفقہ ج ۲ ص ۴۳۸

(۷۰) ایضاً' ج ۲ ص ۴۴۸

(۷۱) ایضاً' باب مایقطع فیہ ومالا یقطع ج ۲ ص ۵۴۲

(۷۲) ایضاً' ج ۲ ص ۵۴۲'۵۴۳

(۷۳) ایضاً ج ۲ ص ۵۴۶

(۷۴) ایضاً' کتاب اللقیط ج ۲ ص ۶۱۲

(۷۵) ایضاً

(۷۶) مصطفیٰ الزرقا: المدخل الفقہی العام ص ۱۱۳

(۷۷) المرغینانی: الھدایہ' باب خیار الشرط ج ۳ ص ۳۰

(۷۸) ایضاً ج ۳ ص ۳۳

(۷۹) ایضاً ج ۳ ص ۳۴

(۸۰) Kamali' Principles of Islamic Jurisprudence P. 324

(۸۱) المرغینانی: الھدایہ' کتاب ادب القاضی ج ۳ ص ۱۳۶

(۸۲) ایضاً' فصل آخر من کتاب ادب القاضی ج ۳ ص ۱۵۲'۱۵۳

(۸۳) ایضاً' کتاب الشھادۃ ج ۳ ص ۱۶۰

(۸۴) الزحیلی: نظریہ الضرورۃ الشرعیۃ ص ۱۲۴

(۸۵) المرغینانی: الھدایہ' کتاب الوکالۃ ج ۳ ص ۱۷۸'۱۷۹

(۸۶) ایضاً' باب الوکالۃ بالبیع والشراء ج ۳ ص ۱۸۱

(۸۷) ایضاً' باب الیمین ج ۳ ص ۲۰۶

(۸۸) الزحیلی: نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ ص ۱۲۴

(۸۹) المرغینانی: الھدایہ' باب اقرار المریض ج ۳ ص ۲۴۱'۲۴۲

(۹۰) ایضاً' کتاب الحجر ج ۳ ص ۳۵۴

(۹۱) ایضاً' ج ۳ ص ۳۵۷

(۹۲) ایضاً' کتاب المزارعۃ ج ۴ ص ۲۴۸'۲۴۹

(۹۳) ایضاً کتاب المساقاۃ ج ۴ ص ۴۳۲

(۹۴) ایضاً کتاب الاضحیہ ج ۴ ص ۴۴۵

(۹۵) ایضاً ج ۴ ص ۴۵۱

(۹۶) ابو داؤد: السنن، کتاب البیوع ج ۲ ص ۱۳۳

(۹۷) المرغینانی: الھدایہ، کتاب الکراھیۃ ج ۴ ص ۴۷۱

(۹۸) ایضاً کتاب الرھن ج ۴ ص ۵۲۹

(۹۹) الزحیلی: نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ ص ۱۸۶

(۱۰۰) ابوداؤد: السنن، کتاب الاطعمہ ج ۲ ص ۱۷۹

(۱۰۱) القاری: مرقاۃ المفاتیح ج ۳ ص ۱۷۲

(۱۰۲) المرغینانی: الھدایہ ج ۳ ص ۵۶

(۱۰۳) مسلم: الصحیح، کتاب النکاح ج ۱ ص ۴۵۴

(۱۰۴) المرغینانی: الھدایہ ج ۴ ص ۴۷۲

(۱۰۵) رحمانی: جدید فقہی مسائل ص ۲۲۸

(۱۰۶) اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ کی قرارداد نمبر ۲۴ر۴ر۵

(۱۰۷) القرآن، سورۃ البقرہ آیت نمبر ۲۹

(۱۰۸) القرآن، سورۃ المومن آیت نمبر ۷۹، ۸۰

(۱۰۹) السیوطی: الاشباہ والنظائر ص ۱۱۲

(۱۱۰) ندوی: اجتہاد اور تبدیلی احکام ص ۱۹۳

(۱۱۱) ابوداؤد: السنن، کتاب البیوع ج ۲ ص ۱۳۱

(۱۱۲) المرغینانی: الھدایہ، فصل فیما یکرہ من کتاب البیوع ج ۳ ص ۶۷

(۱۱۳) اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ کی قرارداد نمبر ۱۳ر۱ر۳

(۱۱۴) المرغینانی: الھدایہ ج ۳ ص ۳۰

(۱۱۵) السرخسی: المبسوط ج ۱۴ ص ۳۶، ۳۷

(۱۱۶) فتاوی ابن تیمیہ ج ۱۹ ص ۵۳۰، ۵۳۱

(۱۱۷) امینی: اجتہادی مسائل ص ۲۴۸، ۲۴۹

(۱۱۸) الزحیلی: نظریۃ الضرورۃ الشرعیہ ص ۱۸۶، ۱۸۷

(۱۱۹) بدران: اصول الفقہ ص ۲۹۵

(۱۲۰) الشلبی: الفقہ اساس التشریع ص ۱۸۴

(۱۲۱) ایضا ص ۱۸۶

(۱۲۲) اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ کی قرارداد نمبر ۱۳ر۱ر۲

(۱۲۳) رحمانی: جدید فقہی مسائل ص ۲۵۷

(۱۲۴) تھانوی: امداد الفتاوی ج ۳ ص ۱۷۳

(۱۲۵) الشاطبی: الموافقات ج ۲ ص ۳۵۹، ۳۶۰

استحسان بالضرورۃ

استحسان بالضرورۃ یہ ہے کہ کسی عام قاعدہ یا نص یا قیاس ظاہر کے خلاف دوسرے حکم کی طرف عدول کیا جائے کہ کسی انسانی حاجت یا دقت کو رفع کرنے کی شدید ضرورت ہوتی ہے اور یہ بات اس وقت پیش آتی ہے کہ جب قیاس پر عمل کرنے سے بعض مسائل میں کوئی تنگی و مشکل پیش آجائے تو اس وقت قیاس کا دامن چھوڑ کر استحسان کا دامن تھامنا پڑتا ہے تاکہ وہ دقت' مشکل اور تنگی دور ہو جائے (۱) اس لئے ایسے مسائل جن کو ایک دوسرے پر قیاس کیا جاسکتا ہے گو وہ سب ایک ہی طرح کے ہوتے ہیں اور چند مشترک اصول ہی پر ان کی بنیاد ہوتی ہے مگر پھر بھی معروضی حالات کی وجہ سے ظلم وعدل اور دقت و سہولت کے اعتبار سے ان کے نتائج مختلف ہو جاتے ہیں۔ یعنی کبھی ایک حکم میں بظاہر ظلم ہوتا ہے مگر دوسرے وقت میں وہی حکم عین عدل ہو جاتا ہے کبھی ایک حکم میں سہولت ہوتی ہے مگر کسی عارضی سبب کی بنا پر اس میں انتہائی مشقت و تنگی آجاتی ہے ایسی صورت میں شریعت اگر ایک طرح کا معاملہ کرے تو اس کی ہمہ گیری باقی نہیں رہ سکتی تو ایسی صورت میں جبکہ قیاس پر عمل کرنے سے برے نتائج نکلنے کا قوی امکان ہو اس صورت میں فقہاء کے لئے استحسان کا راستہ موجود ہے جس کے ذریعے وہ ابتلاء عام اور شدید ضرورت کے پیش نظر ان احکام تک پہنچتے ہیں جو فقہی روح اور مقاصد شریعت سے میل کھاتے ہوں مصلحہ کی اقسام کے حوالہ سے دیکھا جائے تو استحسان بالضرورۃ استحسان بالمصلحہ کی ہی ایک شکل ہے تاہم استحسان بالضرورۃ کے ضمن میں ان امور کو عام طور پر ذکر کیا جاتا ہے جو ابتلاء عام یا حرج شدید پر مبنی ہوں۔ بعض مؤلفین نے استحسان بالضرورۃ کو استحسان بالمصلحہ کے مفہوم میں استعمال کیا ہے۔

استحسان بالضرورۃ کی مناسبت سے درج ذیل امور پیش نظر ہیں۔

فصل اول:۔ ضرورۃ کا تعارف

(۱) ضرورۃ کا مفہوم

(۲) ضرورۃ کی مشروعیت

(۳) ضرورۃ کے ضوابط

(۴) ضرورۃ کے قواعد

فصل دوم:۔ استحسان بالضرورۃ اور فقہی مسائل

(۱) استحسان بالضرورۃ پر مبنی احکام

(۲) فقہی مسائل میں قیاس اور استحسان بالضرورۃ کا تقابل

فصل اول:۔ تعارفِ ضرورۃ

فقہ اور اس سے متعلقہ امور کی کتابوں میں ضرورت کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ وہ حالت کہ جس میں انسان اپنی جان بچانے کے لئے اگر کوئی حرام چیز استعمال نہ کرے تو اس کی ہلاکت کا اندیشہ ہو یا اس کے کسی عضو کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو چنانچہ علامہ ابوبکر جصاص ضرورت کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

هی خوف الضرر أو الهلاك على النفس أو بعض الأعضاء بترك الأكل (۲)

اسی طرح استاد محمد ابو زہرہ ضرورت کی وضاحت یوں کرتے ہیں۔

هی الخشیة على الحیاة إن لم یتناول المحظور' أو یخشى ضیاع ماله كله' أو أن یكون الشخص فی حال تهدد مصلحته الضروریة' ولا تدفع إلا بتناول محظور لا یمس حق غیره (۳)

یعنی ایسی حالت کہ جس میں زندگی خطرے میں ہو یا تمام دولت ضائع ہونے کا اندیشہ ہو یا کسی شخص کی ضروری مصلحت کو خطرات لاحق ہوں اور اس کا انسداد بغیر کسی حرام چیز کے ارتکاب کے ممکن نہ ہو۔

ان تعریفوں سے ضرورت کے تمام پہلو واضح ہو کر سامنے نہیں آتے اس سلسلے میں ڈاکٹر وہبہ الزحیلی کی تعریف زیادہ جامع ہے وہ تحریر کرتے ہیں۔

هی أن تطرأ على الإنسان حالة من الخطر أو المشقة الشدیدة بحیث یخاف حدوث ضرر أو أذى بالنفس أو بالعضو أو بالعرض أو بالعقل أو بالمال وتوابعها فیتعین أو یباح عندئذ ارتكاب الحرام أو ترك الواجب أو تاخیره عن وقته دفعا للضرر عنه فی غالب ظنه ضمن قیود الشرع (۴)

یعنی انسان پر خطرے یا شدید مشقت کی حالت اس طرح طاری ہو جائے کہ جان' عضو' عزت و آبرو' عقل یا مال وغیرہ کو نقصان و اذیت پہنچنے کا اندیشہ ہو اور ایسی صورت میں کسی حرام کے ارتکاب یا کسی واجب کو ترک کرنے یا ملتوی کرنے کی اجازت یا اس کا تعین ہو جائے گا تاکہ اس کے ذریعہ شرعی حدود کے مطابق غالب گمان کے تحت ضرر و نقصان کا دفعیہ ہو سکے۔

اس تعریف میں ضرورت کی تمام اقسام شامل ہیں خواہ خوراک اور دواء کی ضرورۃ ہو یا دوسرے کے مال سے استفادہ ہو' معاملات میں توازن کی حفاظت کا مسئلہ ہو یا خوف اور جبر کے تحت کسی کام کی انجام وہی ہو' جان ومال کا تحفظ ہو یا شرعی ذمہ داریوں کا ترک کرنا ہو۔

ضرورت کا وسیع مفہوم

ضرورت کے وسیع مفہوم میں مجبور کن اضطراری حالت سخت حاجت اور عمومی حاجت شامل ہیں یعنی اس صورت میں یہ مشقت کے ہم معنی ہے اس میں درج ذیل صورتیں آجاتی ہیں۔

۱۔ ایسی ضرورت جس کو ترک کرنے کی گنجائش نہ ہو اور ترک کرنے میں انسان کو جانی' جسمانی اور مالی نقصان کا اندیشہ ہو اس کی وجہ سے نصوص میں ذکر کردہ حرام اشیاء بھی وقتی طور پر حلال ہو جاتی ہیں۔

۲۔ ایسی حاجت جس کو ترک کرنے کی گنجائش تو ہو مگر اس سے عبادات و معاملات سے مقصود مصلحۃ کے ضیاع کا اندیشہ ہو جس سے انسان تنگی اور صعوبت میں مبتلا ہو جائے اس سے ثابت شدہ احکام بالعموم وقتی نہیں دائمی ہوتے ہیں اور یہ نص کے مقابلہ پر نہیں عام قاعدہ کے مقابلہ پر ملحوظ رکھی جاتی ہے۔

ضرورۃ کے اصول کی مشروعیت

قرآن حکیم اور احادیث نبویہ میں کئی نصوص اس امر کی نشاندہی کرتی ہیں کہ اسلام کے احکام میں بنیادی طور پر سہولت اور آسانی مقصود ہے جبکہ تنگی اور مشقت کا انسداد کیا گیا ہے۔

مثلاً" ارشاد ربانی ہے۔

یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر (۵)

اسی طرح دین میں حرج کی نفی کی گئی ہے ارشاد الہی ہے۔

وما جعل علیکم فی الدین من حرج (٦)

اس کے علاوہ پانچ ایسی آیات ہیں جن میں بوقت ضرورت حرام اشیاء کی حلت کا ذکر ہے وہ درج ذیل ہیں۔

(۱)۔ إنما حرم علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر وما أهل به لغیر الله فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا إثم علیه إن الله غفور

رحیم(۷)

(یقیناً" اللہ نے تم پر مردار' خون' خنزیر کا گوشت اور اس کو جس پر اللہ کے علاوہ کسی کا نام لیا گیا ہو حرام قرار دیا ہے۔ تو جو مجبور ہو جائے دراں حالیکہ وہ نہ تو طالب لذت ہو اور نہ حد سے تجاوز کرنے والا تو اس پر گناہ نہیں بلاشبہ اللہ بخشنے والا مہربان ہے)

(۲)۔ حرمت علیکم المیتة والدم ولحم الخنزیر وما أهل لغیر اللہ به والمنخنقة والموقوذة والمتردیة والنطیحة وما أکل السبع إلا ماذ کیتم وما ذبح علی النصب وأن تستقسموابالأزلام ذلکم فسق الیوم یئس الذین کفروا من دینکم فلا تخشو هم واخشون الیوم أکملت لکم دینکم وأتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الإسلام دینا فمن اضطرفی مخمصة غیر متجانف لاثم فإن اللہ غفور رحیم (۸)

(تم پر حرام کر دیا گیا مردار 'خون' خنزیر کا گوشت اور وہ جانور جس پر اللہ کے علاوہ کسی اور کا نام لیا گیا ہو اور جو گلا گھٹنے سے مرجائے اور جو کسی ضرب سے مرجائے اور جو اوپر سے گر کر مرجائے اور جو کسی کی ٹکر سے مرجائے اور جس کو کوئی درندہ کھانے لگے سوائے اس کہ تم اسے ذبح کر ڈالو اور جو جانور پرستش گاہوں پر ذبح کیا جائے اور یہ کہ تم تیروں کے قرعہ کے ذریعہ تقسیم کرو یہ سب گناہ ہیں' آج کے دن کافر تمہارے دین سے مایوس ہوگئے ہیں سو ان سے مت ڈرو اور مجھ سے ڈرتے رہو' آج کے دن میں نے تمہارے لئے تمہارے دین کو مکمل کر دیا اور تم پر اپنا انعام پورا کر دیا اور تمہارے لئے اسلام کو بطور دین پسند کر لیا تو جو شخص بھوک میں مجبور ہوجائے دراں حالیکہ کسی گناہ کی طرف میلان نہ ہو تو یقیناً" اللہ بخشنے والا مہربان ہے)

(۳)۔ قل لا أجد فیما أوحی الی محرما علی طاعم یطعمه إلا أن یکون میتة أودما مسفوحا أولحم خنزیر فإنه رجس أوفسقا أهل لغیر اللہ به فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فإن ربک غفور رحیم (۹)

(آپ کہہ دیجئے جو کچھ مجھے وحی کی گئی ہے اس میں کسی کھانے والے کیلئے حرام غذا نہیں پاتا جو اسے کھائے سوائے اس کہ وہ مردار ہو یا بہتا ہوا خون ہو یا خنزیر کا گوشت ہو کہ وہ ناپاک ہے یا جو جانور شرک کا ذریعہ ہو کہ اللہ کے علاوہ کسی کیلئے نامزد کر دیا گیا ہو پھر جو شخص مجبور ہو جائے دراں حالیکہ وہ نہ طالب لذت ہو اور نہ حد سے تجاوز کرنے والا تو تیرا رب بخشنے والا مہربان ہے)

(۴) إنما حرم علیکم المیتة والدم ولحم الخنزیر وما أهل لغیر اللہ به فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فإن ربک غفور رحیم (۱۰)

(۵) ومالکم ألا تاکلوا مماذکر اسم اللہ علیه وقد فصل لکم ماحرم علیکم إلا ما اضطررتم الیه (۱۱)

(تمہیں کیا ہے کہ تم ایسے جانوروں سے نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو حالانکہ اللہ نے تمہارے لئے ان کی تفصیل بیان کر دی ہے' جو اس نے تم پر حرام کئے سوائے اس کہ تم مجبور ہو جاؤ(تو وہ حلال ہیں)

اسی طرح اس مفہوم کی احادیث بھی وارد ہیں جن سے قرآنی آیات کی تائید ہوتی ہے (۱۲)

ضوابط ضرورۃ

ضرورت کی تعریف سے ہی یہ امر آشکار ہو جاتا ہے کہ ضرورت کے حکم پر عمل کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے قواعد وضوابط کا تعین کیا جائے اور ان کو ملحوظ رکھا جائے اور یہ قواعد وضوابط جن کا مقصد ضرورت کے مفہوم کو متعین کرنا ہے درج ذیل ہیں (۱۳)

(۱)۔ ضرورۃ فی الواقع ہو یعنی انسان کو واقعی طور پر ان ضروریات خمسہ میں سے کسی ایک کی بابت حقیقی خطرہ لاحق ہو جن کی حفاظت تمام آسمانی مذاہب میں مقصود ہے یعنی دین' جان' مال آبرو اور عقل اور اگر ان میں سے کسی کی بابت اندیشہ اور خوف نہ ہو تو پھر کسی حرام کے ارتکاب یا کسی فرض کے ترک کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔

(۲)۔ مضطر(جس شخص کو ضرورت در پیش ہو) کے لئے نقصان سے بچنے کے لئے سوائے اس کہ کوئی صورت نہ ہو کہ وہ شرعی طور پر کسی ممنوع حکم کی خلاف ورزی کرے مثلاً" ایسی جگہ ہو جہاں اسے کوئی جائز چیز دستیاب ہی نہ ہو لہذا اگر کوئی ایسی صورت ممکن ہو جس میں حرام کے ارتکاب سے بچا جاسکتا ہو تو اس صورت میں مضطر کے لئے کوئی گنجائش نہیں ہوگی کہ وہ کسی شرعی حکم کی خلاف ورزی کرے مثلاً" بھوک کی وجہ سے جاں بلب شخص اگر رقم خرچ کر کے حلال کھانے کا بندوبست کر سکتا ہے تو اس کے لئے حرام چیز کھانے کی اجازت نہیں ہوگی۔

(۳)۔ مباح چیزوں کی موجودگی کے باوجود ممنوع چیز استعمال کرنے کے لئے کوئی عذر ہو یعنی بالفاظ دیگر ضرورت "ملجئہ" ہو کہ کسی شخص کو جانی نقصان پہنچانے کی دھمکی دیکر اسے حرام چیز کھانے پر مجبور کر دیا جائے تو ایسی صورت میں حلال اشیاء کی موجودگی کے باوجود اس کے لئے حرام چیز تناول کرنا درست ہوگا۔

(۴)۔ مضطر' شریعت اسلامیہ کے بنیادی اصولوں کی کسی طور پر خلاف ورزی کا مرتکب نہ ہو جیسے دوسرے کے حقوق کی حفاظت' عدل وانصاف کا اہتمام' امانتوں کی ادائیگی وغیرہ لہذا کسی صورت میں زنا'

قتل، کفر اور غصب کی اجازت نہیں ہوگی۔

(۵)۔ جمہور فقہا کی رائے کے مطابق ضرورت کے تحت حرام چیز کا استعمال صرف اتنی مقدار میں کیا جائے جس سے انسان لاحق نقصان سے بچ سکے اس لئے کہ حرام کی اباحت ایک ضرورت ہے اور ضرورت کا خیال بقدر ضرورت ہی رکھا جائے گا۔

(۶)۔ دواء اور علاج کے ضمن میں ضرورت کے لئے ضروری ہے کہ اس کو عادل اور دین وعلم کے اعتبار سے ثقہ اور قابلِ اعتماد معالج نے تجویز کیا ہو اور اس علاج کے علاوہ کوئی اور جائز علاج موجود نہ ہو۔

(۷)۔ عمومی ضرورت کے وقت حکومت وقت کو اس امر کا یقین ہو کہ اگر اس نے ضرورت کے مطابق قدم نہ اٹھایا تو سنگین زیادتی یا واضح نقصان یا سخت تنگی لاحق ہو جائے گی

قواعد ضرورۃ

ضرورۃ کے مفہوم اور اس کی حدود کو سمجھنے کے لئے اس کے قواعد سے بھی آگاہی ضروری ہے ان قواعد کی تعداد اگر چہ متعین نہیں اور ہر فقیہ نے اپنے اجتہاد اور وسعت علم کے مطابق ان کا ذکر کیا ہے۔

ڈاکٹر وھبہ زحیلی نے آٹھ اہم قواعد کا ذکر کیا ہے جو درج ذیل ہیں (۱۴)

(۱) المشقۃ تجلب التیسیر

اس کا مفہوم یہ ہے کہ صعوبت اور مشکل آسانی کا سبب بن جاتی ہے اور تنگی کے وقت وسعت پیدا کرنا ضروری ہو جاتا ہے لہٰذا جب غیر معمولی مشقت درپیش ہو تو اس سے احکام میں تخفیف ہو جاتی ہے۔ غیر معمولی مشقت وہ کہلاتی ہے جس کو عام طور پر انسان برداشت نہیں کر پاتا جس سے اس کے نظام حیاۃ میں خلل واقع ہو جاتا ہے اور جو مفید کاموں سے عہدہ برآ ہونے میں تعطل کا سبب بنتی ہے۔

ایسی مشقت کبھی غیر جائز کاموں کی نوعیت کی تبدیلی کا سبب بن جاتی ہے جیسے بھول جانے والے شخص سے بعض دینی واجبات چھوٹ جائیں تو اس پر گناہ اور مواخذہ نہیں ہوتا اور کبھی ایسی مشقت عام معمول سے ہٹ کر نئے احکام کی مشروعیت کا سبب بنتی ہے اس کو استحسان بالضرورۃ کہا جاتا ہے جیسے قرض، اعارہ (بلا معاوضہ کسی کی مملوکہ چیز سے محدود عرصے کے لئے فائدہ اٹھانا) اور اجارہ (معاوضہ پر کسی کی مملوکہ چیز یا کسی کی خدمات سے محدود عرصے کے لئے فائدہ اٹھانا) جیسے معاملات کہ عام قواعد کے تحت ان کی

اجازت اس لئے نہیں کہ انمعں دوسرے کی ملکیت سے انتفاع پایا جاتا ہے جو کہ درست نہیں لیکن یہ امر باعث مشقت ہے اس لئے لوگوں کی سہولت کی خاطر ان کی اجازت دی گئی ہے اور کبھی یہ مشقت بعض شرعی احکام میں تخفیف و سہولت اور لوگوں سے تنگی کے ازالہ کا سبب بنتی ہے جیسے مرض و سفر سے روزہ اور نماز کے احکام میں سہولت آجاتی ہے۔

(۲)۔ اذا ضاق الامر اتسع

یعنی جب کوئی مشقت درپیش ہو جس کی وجہ سے تنگی محسوس ہو رہی ہو تو لوگوں کے لئے احکام میں سہولت آجاتی ہے۔ جیسے ایسے مواقع جہاں عام طور پر مرد موجود نہیں ہوتے وہاں بچوں اور خواتین کی گواہی بھی معتبر ہوگی تاکہ لوگوں کے حقوق ضائع ہونے سے محفوظ رہ سکیں کیونکہ عام قواعد پر عمل کرنے کے نتیجہ میں غیر معمولی مشقت پیش آئے گی اور یہی استحسان بالضرورۃ کا مفہوم ہے۔

(۳)۔ الضرورات تبیح المحظورات

یعنی اضطراری حالات اور شدید ضرورت کے وقت شرعاً ممنوع افعال جائز ہو جاتے ہیں لہذا اسلام میں ممنوع ہر چیز ایسی صورت میں جائز ہو جاتی ہے تاہم کفر، قتل اور زنا کا کسی صورت میں جواز پیدا نہیں ہوتا

چنانچہ جیسے غذا کی ضرورت کے تحت خنزیر، مردار اور شراب کا استعمال جائز ہے اسی طرح ضرورت علاج کے تحت معالج کو جسم کے پوشیدہ حصے دکھانے کی اجازت ہے۔ اسی طرح بحری جہاز کے مسافروں کی جان بچانے کے لئے اس پر لدا ہوا لوگوں کا ذاتی سامان سمندر برد کرنے کی اجازت ہے اسی طرح راستہ کی توسیع نہر کی کھدائی وغیرہ جیسے رفاہ عامہ کے امور کے لئے لوگوں سے ان کی ملکیت ضبط کی جا سکتی ہے بشرطیکہ انہیں اس کا معقول معاوضہ ادا کر دیا جائے یہی امر استحسان بالضرورۃ کہلاتا ہے

(۴)۔ الضرورۃ تقدر بقدرھا

یعنی ضرورت کے تحت جس کام کے کرنے یا ترک کرنے کی اجازت ہے تو وہ اتنی ہی مقدار میں جائز ہے جس سے وہ تکلیف اور نقصان رفع ہو سکے لہذا جان بچانے کے لئے حرام چیز اتنی ہی مقدار میں استعمال

کی جاسکتی ہے جس سے جان بچ سکے اس سے زائد نہیں اسی طرح صرف ایسے مواقع پر مسلمانوں کے بارے میں غیر مسلموں کی گواہی قابل قبول ہوگی جہاں مسلمانوں کو گواہ بنانا ممکن نہ ہو جیسے سفر وغیرہ' اسیطرح کسی حکومت کو کسی ٹیکس کی مقدار میں اضافہ یا نیا ٹیکس لگانے کی ضرورت پیش آجائے تو اس میں لوگوں کی استطاعت اور حد اعتدال کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔

(۵)۔ ماجاز لعذر بطل بزوالہ

یعنی جو کام کسی عذر سے جائز ہوا ہو' وہ اس عذر کے ختم ہوتے ہی باطل ہو جائیگا جیسے کسی شخص نے بیماری' سردی یا پانی نہ ہونے کے سبب تیمم کیا اور پھر وہ تندرست ہو گیا یا غیر معمولی سردی ختم ہو گئی یا گرم پانی کی سہولت میسر آگئی یا اسے پانی حاصل ہو گیا تو اس کے بعد تیمم کی اجازت نہیں ہوگی' اسی طرح کسی شخص (ودیع) نے اپنے پاس موجود کسی کی امانت سیلاب یا آتشزدگی کے سبب دوسرے کے پاس رکھوائی اور پھر وہ عذر ختم ہو گیا تو ضروری ہے کہ وہ امانت اپنے پاس رکھے ورنہ وہ ضامن قرار پائیگا

(٦) المیسور لا یسقط بالمعسور

اسکا مفہوم یہ ہے کہ اگر کسی حکم پر اس مکمل انداز میں عمل کرنا میسر نہ ہو جسکا شریعت نے حکم دیا ہے اور اس کا کچھ حصہ بجالانا ممکن ہو تو پھر جتنا حصہ بساط میں ہو' اسپر عمل کرنا ضروری ہے اور اس حصہ کی وجہ سے جس کا کرنا مشکل ہو' تمام پر عمل ترک نہیں کیا جائیگا مثلاً کسی کے ہاتھ یا پاؤں کا کچھ حصہ کٹا ہوا ہو تو وہ بقیہ حصے کو وضوء میں لازماً دھوئے گا

(۷) الاضطرار لا یبطل حق الغیر

اس کا مفہوم یہ ہے کہ اضطرار اگرچہ کسی ناجائز فعل کے جائز ہونے کا سبب بن جاتا ہے جیسے جان کنی کے عالم میں مردار خوری یا فعل کے حرام ہونے کے باوجود اس پر کسی گناہ یا سزا کے کالعدم ہونے کا سبب بن جاتا ہے جیسے حالت جبر میں زبان پر کلمہ کفر لانا' لیکن اس سے کسی دوسرے انسان کا حق کالعدم نہیں ہوتا خواہ گناہ نہ ہو جیسے کوئی شخص حالت اضطرار میں دوسرے شخص سے جبراً کھانا لے سکتا ہے لیکن بعد میں اسکی قیمت کا وہ ضامن ہوگا۔

(۸) الحاجة العامة أو الخاصة تنزل منزلة الضرورة

عمومی حاجت (ابتلا عام کہ جس میں تمام معاشرہ شریک ہو) یا خصوصی حاجت (جس میں ایک خاص حصہ جیسے ایک شہر یا پیشہ کے لوگ شریک ہوں) ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے۔

جیسے شریعت نے عام قواعد کے برعکس سلم' اجارہ' جعالہ' حوالہ' کفالہ' صلح' قرض' اور مضاربہ جیسے عقود کی اجازت لوگوں کی حاجت و ضرورت کی بنا پر دی ہے

حالانکہ سلم میں عقد کے وقت ایک معدوم چیز پر معاملہ طے ہوتا ہے' اور بیع معدوم جائز نہیں لیکن چونکہ لوگوں کو ضرورت ہوتی ہے کہ وہ اپنی زرعی پیداوار کو اس کے تیار ہونے سے قبل فروخت کر دیں تاکہ اس کی رقم کو اپنی معاشی ضروریات اور زرعی مقاصد کے لئے خرچ کر سکیں اسلئے اجازت دی گئی۔

اسی طرح اجارہ کا عقد ایسے منافع پر ہوتا ہے جو معدوم ہیں اور مستقبل میں مرور زمانہ کے ساتھ حاصل ہوتے ہیں لیکن چونکہ لوگوں کو اسکی ضرورت محسوس ہوتی ہے خاص طور پر عصر حاضر میں رہائش کے لئے اس عقد کے بغیر عام طور پر چارہ نہیں اسلئے اجازت دی گئی۔

اسی طرح جعالہ میں ایک معین عمل پر معاوضہ کو ایسے شخص کیلئے لازم کرنا ہے جو نامعلوم ہے' گویا اس میں جہالتہ ہے لیکن ازراہ حاجت اسکی اجازت دی گئی۔

صلح' حق میں کمی کرنے اور اس پر دوسرے کا مال غیر مشروع طریقہ سے حاصل کرنے کا نام ہے لیکن جھگڑے نمٹانے اور فریقین میں اصلاح کے لئے اس کی اجازت دی گئی ہے۔

قرض' درحقیقت ادھار پر بیچنے کے معاملہ کے مشابہ ہے کہ اس میں مال کی ایسے مال کے بدلہ میں تملیک ہے جس کو مستقبل کیلئے اداء کیا جائیگا اس لئے یہ معاملہ سود کے مشابہ ہو جاتا ہے لیکن لوگوں کی ضرورت کے لئے اس کی اجازت دی گئی ہے۔

مضاربہ میں چونکہ عامل کو ملنے والا نفع مجہول ہے اس لئے عام قواعد کے مطابق جائز نہیں تاہم لوگوں کے مفاد میں اس کی اجازت دی گئی۔

یوں یہ تمام عقود استحسان کی رو سے جائز قرار پاتے ہیں۔

واضح رہے حاجت' ضرورت کے قائم مقام اسی صورت میں بنتی ہے جب اس میں درج ذیل شرائط ملحوظ ہوں (۱۵)

۱۔ وہ حرج اور غیر معمولی مشقت کے درجہ تک پہنچنے والی ہو۔

۲۔ اس میں مخصوص حالات اور مخصوص فرد کی بجائے معمول کے حالات میں متوسط درجہ کے فرد کو پیش نظر رکھا جائے۔

۳۔ حاجت متعین ہو کہ عام حکم کی مخالفت کے علاوہ مقصد تک پہنچنے کیلئے کوئی اور مشروع راستہ نہ ہو

۴۔ حاجت بھی ضرورت کی مانند بقدر حاجت ہی معتبر ہو

ضرورہ کی حیثیت

ضرورت کا تمام آئمہ اعتبار کرتے ہیں اور اس کی اہمیت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ اس کی وجہ سے نہ صرف قیاس ترک کر دیا جاتا ہے بلکہ نصوص تک میں تخصیص کر دی جاتی ہے اسی لئے الضرورات تبیح المحظورات (۱۶) کا ضابطہ سب کے ہاں مسلم ہے' اور اسی کو امام شافعی نے ان الفاظ سے تعبیر کیا ہے' الا مراذا ضاق اتسع(۱۷) اسی بنا پر علامہ عبدالعزیز بخاری لکھتے ہیں۔

فاعلم أن المخالفين لم ينكروا على أبي حنيفة رحمه الله الا ستحسان بالأثر و الإ جماع والضرورة لأن ترك القياس بهذه الدلائل مستحسن بالا تفاق (۱۸)

استحسان بالضرورۃ اور فقہی مسائل

استحسان بالضرورۃ پر مبنی احکام

(۱)۔ کنویں سے نجاست اور مطلوبہ مقدار میں پانی نکالنے سے کنواں پاک ہو جائے گا۔

(۲)۔ کنویں میں چند مینگنیوں کے گرنے سے پانی ناپاک نہیں ہوگا۔

(۳)۔ شکاری پرندوں کا جھوٹا پاک ہے

(۴)۔ موزہ پر تین انگلیوں سے کم مقدار میں پھٹنے کی صورت میں مسح کرنا جائز ہے۔

(۵)۔ کم مقدار کی نجاست کے ساتھ نماز ادا کرنا درست ہے۔

(۶)۔ روزے میں تاخیر سے کی گئی نیت کرنا معتبر ہے۔

(۷)۔ قبلہ مشتبہ ہونے کی بنا پر مخالف سمت میں نماز ادا کرنے کے بعد غلطی کا علم ہوا تو نماز ادا ہو جائے گی۔

(۸)۔ پانچ نمازوں سے زائد کے اوقات میں مسلسل بے ہوشی کی صورت میں نمازوں کی قضا نہیں ہوگی۔

(۹)۔ آیت سجدہ کو ایک ہی نشست میں بار بار دہرانے کے باوجود ایک سجدہ لازم ہوگا۔

(۱۰)۔ نماز جمعہ، مسافر، خواتین اور بیماروں پر لازم نہیں۔

(۱۱)۔ میت کے وضوء میں کلی اور ناک میں پانی ڈالنے کی سنتیں نہیں ہیں۔

(۱۲)۔ روزہ دار کے حلق میں مکھی چلی جائے تو روزہ فاسد نہیں ہوگا۔

(۱۳)۔ دانتوں میں پھنسے چنے کی مقدار میں کوئی چیز کھانے سے روزہ فاسد نہیں ہوگا۔

(۱۴)۔ ۹ ذی الحجہ کو وقوف عرفہ کے بعد ایک گروہ نے گواہی دی کہ وقوف ۱۰ ذی الحجہ کو ہوا تو وقوف عرفہ معتبر ہوگا۔

(۱۵)۔ شرکت مفاوضہ کے سرمایہ سے ضروریات زندگی مستثنیٰ ہوں گی۔

(۱۶)۔ خریدے ہوئے انڈوں اور اخروٹوں وغیرہ میں معمولی مقدار خراب نکلنے کی صورت میں عقد بیع متاثر نہیں ہوگا۔

(۱۷)۔ خنزیر کے بالوں سے بوقت ضرورت سلائی کی جا سکتی ہے۔

(۱۸)۔ چھ امور میں تواتر یا ثقہ آدمی کی گواہی کی بنیاد پر شہادت دینا درست ہے۔

(۱۹)۔ ایسے معاملات میں گواہی پر گواہی دینا درست ہے جو شبہہ سے ساقط نہیں ہوتے۔

(۲۰)۔ بے وضو بچے کے لئے دوران تعلیم قرآن چھونے کی گنجائش ہے۔

(۲۱)۔ تعلیم قرآن پر اجرت لینا جائز ہے۔

(۲۲)۔ ذبح کی تیاری کے دوران جانور کے عیب دار ہونے کی صورت میں قربانی متاثر نہیں ہوگی۔

(۲۳)۔ گرتی ہوئی دیوار کو گرانے کے مطالبہ کے باوجود نہ گرانے کی صورت میں نقصان کی ذمہ داری صاحب دیوار پر عائد ہوگی

(۲۴)۔ ناپاک ادویات کا استعمال جائز ہے۔

(۲۵)۔ علاج کے لئے جسم کا پوشیدہ حصے کا دیکھنا جائز ہے۔

(۲۶)۔ جان بچانے کے لئے میت کا گوشت کھانا جائز ہے۔

(۲۷)۔ جانی نقصان کی یقینی دھمکی پر دوسرے شخص کا مالی نقصان کرنے کی اجازت ہے۔

(۲۸)۔ قحط اور بھوک کے زمانہ میں چوری کی حد نافذ نہیں کی جائے گی۔

(۲۹)۔ پیوست مصنوعی دانتوں کے ساتھ غسل کرنے کی اجازت ہے۔

(۳۰)۔ جسم کے پیوست مصنوعی اعضاء کے ساتھ وضوء اور غسل کرنے کی اجازت ہے۔

(۳۱)۔ ایسی دواء کے ساتھ جس کی تہہ جسم پر جم جائے وضوء اور غسل کرنا جائز ہے۔

(۳۲)۔ صابن میں ناپاک اشیاء کی ملاوٹ کے باوجود اس کا استعمال درست ہے۔

(۳۳)۔ الکحل ملی ادویات کا استعمال بوقت ضرورت جائز ہے۔

(۳۴)۔ سپرٹ کا استعمال درست ہے۔

(۳۵)۔ عورت کی جان بچانے کے لئے اسقاط حمل کی اجازت ہے۔

(۳۶)۔ ضرورت مند کو خون منتقل کرنا اور بلڈ بنک کا قیام درست ہے

(۳۷)۔ جسمانی صحت' کے لئے آپریشن کرانا درست ہے

(۳۸)۔ اعضاء کی پیوند کاری بعض صورتوں میں درست ہے۔

(۳۹)۔ دوران جنگ بطور ڈھال استعمال ہونے والے مسلم قیدیوں پر حملہ کی اجازت ہے بشرطیکہ اس کے بغیر کوئی چارہ نہ ہو۔

(۴۰)۔ بوقت ضرورت عورت کے چہرے کی طرف دیکھنے کی اجازت ہے

(۴۱)۔ ملاوٹ شدہ خوراک و ادویات کو ضائع کر دیا جائے گا

(۴۲)۔ خطرے کے انسداد کے لئے دشمن ملک کو دولت دینے کی گنجائش ہے

(۴۳)۔ مصلحت عامہ کے تحت شخصی ملکیت کو قومی تحویل میں لینا درست ہے

(۴۴)۔ بنک میں رقوم جمع کرانا جائز ہے

بعض مسائل میں قیاس اور استحسان بالضرورۃ کا تقابلی مطالعہ

ا۔ حوض اور کنویں نجاست نکالے جانے کے بعد پاک ہو جاتے ہیں۔

اگر کنوؤں، حوضوں وغیرہ میں نجاست گر جائے اور پھر اسے نکال لیا جائے تو وہ پاک ہو جائیں گے۔ قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ یہ پاک نہ ہوں اس لئے کہ حوض یا کنویں پر پاک کرنے کی نیت سے پانی بہانا ناممکن ہے اسی طرح حوض اور کنویں کا پانی نجاست سے ملنے کی وجہ سے ناپاک ہو جائے گا اور ڈول وغیرہ پانی کے ساتھ ملنے کی وجہ سے ناپاک ہو جائے گا۔ تو اسطرح حوض اور کنویں کی پاکی ممکن نہیں کہ نجس پانی اسی میں جمع ہوتا رہے گا۔ لیکن عام لوگوں کو درپیش ضرورت کے سبب قیاس سے عدول کرتے ہوئے ان اشیاء کے پاک ہونے کا استحسان کیا گیا کہ مقدور بھر کوشش کے ذریعے پانی نکالنے کے بعد حوض، کنواں اور بڑا برتن پاک ہو جائیں گے۔ (۱۹)

۲۔ کنویں میں چند مینگنیوں کے گرنے سے پانی ناپاک نہیں ہو گا۔

اگر کھیتوں اور جنگلوں کے کنویں میں اونٹ یا بکری کی چند ایک مینگنیاں گر جائیں تو از روئے استحسان پانی فاسد یا ناپاک نہیں ہو گا جبکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ پانی ناپاک ہو جائے کیونکہ ماء قلیل (کم مقدار کے پانی) میں نجاست گر گئی ہے۔

استحسان کی وجہ ضرورۃ اور ابتلا عام ہے چنانچہ علامہ مرغینانی کہتے ہیں۔

إن آبار الفلوات ليست لها رؤس حاجزة والمواشي تبعر حولها فتلقيها الريح فيها فجعل القليل عفو اللضرورة ولا ضرورة في الكثير (۲۰)

کہ جنگلوں کے کنووں پر حفاظتی منڈیر نہیں ہوتے اور مویشی اس کے ارد گرد مینگنیاں کرتے رہتے ہیں جن کو ہوائیں انھیں ڈال دیتی ہیں لہٰذا از روئے ضرورت کم مقدار کو معاف یا درخور اعتناء نہیں جانا گیا جبکہ زیادہ مقدار میں چونکہ ایسی ضرورت نہیں لہٰذا ان کے کنویں میں گرنے سے کنواں ناپاک ہو جائے گا۔ اس نقطہ نظر کے تحت گھوڑے، گدھے کی لید اور گائے بھینس کے گوبر نیز رطب ویابس وغیرہ کا کوئی فرق نہیں

ہے۔

جہاں تک شہروں کے کنوؤں کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں مشائخ حنفیہ میں دو نقطہائے نظر ہیں بعض کا خیال ہے کہ چونکہ وہ حفاظتی منڈیر کے حامل ہوتے ہیں لہٰذا وہاں نجاست کے گرنے کے مواقع کم ہوتے ہیں لہٰذا وہاں ایسی کوئی ضرورت نہیں جس کی بنیاد پر پانی کو ناپاک نہ قرار دیا جائے اور بعض کے خیال میں وہ پانی اس بنا پر ناپاک نہیں کہ مینگنی جامد شکل میں ہوتی ہے اور اسپر آنتوں کی رطوبت نہیں ہوتی لہٰذا پانی میں اس کے گرنے سے نجاست نہیں پھیلتی لیکن اگر مینگنی ٹوٹ جائے تو اس بنا پر وہ پانی ناپاک ہوجائے گا۔

(۲۱)

اس طرح یہ استحسان بالقیاس ہوگا۔

اسیطرح اگر بکری دودھ کے برتن میں ایک دو مینگنی کردے تو اگر دودھ کا رنگ تبدیل ہونے سے قبل اسے پھینک دیا گیا تو دودھ پاک اور حلال ہوگا اس لئے کہ اس میں ضرورت کا پہلو ہے کہ بکری عام طور پر دودھ دیتے وقت مینگنیاں کردیتی ہے۔ (۲۲)

۳۔ شکاری پرندوں کا جھوٹا پاک ہے۔

باز، گدھ، کوے اور چیل جیسے جھپٹنے والے پرندوں کا جھوٹا پاک ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ان کا جھوٹا ناپاک ہو کہ یہ نجس چیزیں کھاتے ہیں اور ان کی چونچیں عام طور پر نجاست سے خالی نہیں ہوتی پھر پانی پیتے وقت ان کا لعاب پانی سے مخلوط ہوجاتا ہے اور یہ لعاب ان کے ناپاک گوشت سے ہی جنم لیتا ہے لہٰذا جھوٹے کا حکم وہی ہوگا جو گوشت کا ہے۔

استحسان کی وجہ ضرورت اور ابتلاء عام ہے کہ یہ پرندے ہواؤں میں اڑتے ہیں اور ہر جگہ ان کی رسائی ممکن ہوتی ہے ان سے پانی وغیرہ کو محفوظ رکھنا مشکل ہوتا ہے بالخصوص ان گھروں کے لئے جو صحراؤں اور جنگلوں میں ہوتے ہیں اس لئے ان کے جھوٹے کو ناپاک قرار دینے کی صورت میں حرج اور تنگی لازم آئے گی جو کہ شریعت میں مدفوع و مسترد ہے۔ (۲۳)

عام احناف کا خیال ہے کہ یہ استحسان بالقیاس الخفی ہے اس حوالہ سے گفتگو استحسان بالقیاس کے ضمن میں ملاحظہ کیجاسکتی ہے تاہم استحسان بالضرورۃ کی توجیہ نسبتا لائق ترجیح ہے۔

۴۔ تین انگلیوں سے کم مقدار میں موزہ پھٹنے کی صورت میں اس پر مسح کرنا جائز ہے۔

اگر موزہ (خف) پاؤں کی چھوٹی تین انگلیوں کے بقدر یا اس سے زیادہ پھٹ جائے تو اس پر مسح کرنا جائز نہیں لیکن اگر اس سے کم مقدار میں موزہ پھٹ جائے تو اس صورت میں اس پر مسح کی اجازت ہے۔

قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ پھٹے ہوئے موزے پر مسح کرنا جائز نہ ہو خواہ اس کی مقدار کم ہی کیوں نہ ہو کیونکہ جب پاؤں کے ظاہر ہونے والے حصہ کا دھونا ضروری ہوگیا تو باقی حصہ کا دھونا بھی ضروری ہے یہ امام زفر اور امام شافعی کا موقف ہے۔

استحسان کی وجہ ضرورت اور ابتلاء عام ہے چنانچہ علامہ مرغینانی کہتے ہیں۔

إن الخفاف لاتخلو عن قليل خرق عادة فليحقهم الحرج في النزع وتخلو عن الكثير فلا حرج (۲۴)

کہ عام طور پر موزے' معمولی پھٹن سے خالی نہیں ہوتے لہٰذا ایسی صورت میں موزے اتار کر پاؤں دھونے میں حرج ہے لہٰذا کم مقدار میں پھٹے ہوئے موزے پر مسح کرنے کی اجازت ہے لیکن زیادہ مقدار میں پھٹے ہوئے موزے کو اتارنے میں کوئی حرج نہیں اس لئے اس پر مسح کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

۵۔ کم مقدار کی نجاست کے ساتھ نماز کی ادائیگی درست ہے۔

نماز' کم مقدار کی نجاست کے ساتھ ادا کی جاسکتی ہے بشرطیکہ اس میں نجاست بذات خود نہ ہو اور نجاست کے آثار کا انسداد مشکل ہو جیسے پرندوں کی بیٹ جب وہ مساجد میں بکثرت ہوں سڑکوں کا غبار' نجاست کا دھواں اور سوئی کی نوک کے برابر پیشاب کے چھینٹے وغیرہ۔

قیاس کی رو سے نماز کے لئے جسم اور کپڑوں کو مکمل طور پر پاک ہونا چاہیے کہ یہ نماز کی شرائط میں سے ہے اور نجاست زدہ جسم یا کپڑے کے ساتھ نماز کی ادائیگی درست نہیں۔

استحسان کی بنیاد ضرورت اور عموم بلویٰ ہے کہ انسان کا نقل وحرکت کے دوران کم مقدار میں نجاست سے بچنا مشکل ہوتا ہے اور اس میں انسان عام طور پر مبتلا ہوجاتا ہے۔ احناف نے اس کم مقدار کا تعین کیا ہے جو قابل معافی ہے کہ اگر نجاست مغلظہ ہو (یعنی جس کے نجس ہونے میں ایک ہی نص وارد ہوئی

ہو اور اس کے برعکس دوسری نص موجود نہ ہو) تو ایک درہم کی مقدار جو تقریباً" ہتھیلی کے عرض کے برابر ہوتی ہے قابل معافی ہے اور اگر نجاست خفیفہ ہو (یعنی جس کے بارے میں متعارض نصوص ہوں جیسے حلال جانوروں کا پیشاب) تو قابل معافی حد کپڑے کے ایک چوتھائی حصہ سے کم کی مقدار ہے۔ (۲۵)

اگر کسی شخص کو غیر حلال پرندوں کی بیٹ لگ گئی اور اس کی مقدار ایک درھم سے زیادہ ہو تو اس کے ساتھ نماز کی ادائیگی درست ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا موقف ہے

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ نماز درست نہ ہو کیونکہ ایک درہم سے زائد کی گنجائش ضرورت کے تحت ہے اور یہاں کوئی ضرورت نہیں کیونکہ انسانوں کا پرندوں سے کوئی اختلاط نہیں ہوتا۔ یہ امام محمد کا موقف ہے

استحسان کی وجہ ضرورت ہے' کیونکہ پرندے فضا میں ہی بیٹ کر دیتے ہیں اور اس سے بچنا مشکل ہوتا ہے۔ لہٰذا ضرورت کیوجہ سے ایک درھم کی مقدار سے زیادہ کی گنجائش ہے (۲۶)

۶۔ روزے میں تاخیر سے کی گئی نیت معتبر ہے

اگر کوئی شخص روزہ کے آغاز میں نیت نہیں کرتا بلکہ روزہ شروع کرنے کے بعد تاخیر سے نیت کرتا ہے تو اس کا روزہ اسی نیت کے مطابق ہوگا۔

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ تاخیر سے کی گئی نیت کا اعتبار نہ کیا جائے۔ اسلئے کہ دن کا جو حصہ گزر چکا' وہ نیت نہ ہونے کیوجہ سے عبادت نہیں بن سکا تو بقیہ حصہ پہلے حصے سے مربوط ہے وہ کیونکر عبادت بن سکتا ہے یہی وجہ ہے کہ نماز میں اگر آغاز سے ہی نیت نہ کی جائے تو وہ نماز درست نہیں ہوتی۔ یہ امام مالک' امام شافعی اور امام احمد کا موقف ہے۔

استحسان کی وجہ ضرورت ہے (۲۷) کہ جو چونکہ روزہ کے آغاز کا وقت نیند اور غفلت کا ہوتا ہے اگر اس وقت نیت کی شرط لازم کر دی جائے تو لوگوں کو تنگی ہوگی۔ جبکہ نماز بیداری اور چوکسی کی حالت میں ہوتی ہے اسلئے وہاں ابتداء میں نیت کی شرط مقرر کرنے سے کوئی تنگی نہیں ہوتی

۷۔ قبلہ مشتبہ ہونے کی بنا پر مخالف سمت میں نماز ادا کرنے کے بعد غلطی کا علم ہو تو نماز ہو

جائے گی

اگر کسی شخص پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور اس کے پاس ایسا کوئی شخص موجود نہ ہو جس سے وہ صحیح سمت دریافت کر سکے تو وہ اپنی عقل و دانش سے صحیح سمت کا اندازہ لگانے کی پوری کوشش کرے اور اس سمت میں نماز اداء کرے۔ لیکن اگر نماز کی ادائیگی کے بعد اسے اپنی غلطی کا علم ہوا کہ اس نے بالکل مخالف سمت میں نماز ادا کی تو اس کے ذمہ نماز کا اعادہ نہیں ہے

قیاس کا تقاضا یہ ہے اور یہ امام شافعی کا قول ہے کہ وہ نماز دوبارہ اداء کرے کیونکہ بالکل مخالف سمت میں اداء نماز سے اس کی یقینی غلطی واضح ہو چکی ہے جیسے کوئی شخص اپنی پوری دانست میں ایک کپڑے کو پاک جان کر نماز ادا کرتا ہے اور بعد میں اس کے ناپاک ہونے کا علم ہوتا ہے تو وہ نماز لوٹائے گا

استحسان کی وجہ ضرورۃ ہے چنانچہ علامہ مرغینانی کہتے ہیں

لیس فی وسعہ الا التوجہ إلی جھۃ التحری' والتکلیف مقید بالوسع (۲۸)

یعنی استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس کی وسعت میں چونکہ سوائے اس کے کچھ نہ تھا وہ سمت قبلہ کیلئے پوری طرح غور و خوض کرے اور وہ اس نے کر لیا تو چونکہ انسان پر ذمہ داری اس کی وسعت کے مطابق ہوتی ہے' اسلئے اس کی ذمہ نماز کا اعادہ نہیں جبکہ کپڑے کی ناپاکی کی صورت میں اسکے پاس اس کے دھونے کی صورت موجود تھی اس لئے بھی اس معاملہ میں نسبتاً وسعت برتی گئی ہے (پھر قبلہ کی سمت شریعت میں ایک بار تبدیل ہو چکی ہے)

۸۔ پانچ نمازوں سے زائد کے اوقات میں مسلسل بیہوشی کی صورت میں نمازوں کی قضا نہیں ہوگی

اگر کسی شخص پر پانچ نمازوں کے اوقات یا اس سے کم کے بقدر بیہوشی طاری رہے تو وہ ہوش میں آنے پر نمازیں قضاء کرے گا۔ اور اس سے زیادہ وقت کی بیہوشی کی صورت میں قضاء لازم نہیں ہوگی۔

یہاں دو قسم کے قیاس ہیں' ایک قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ بہر صورت نماز کی قضا لازم ہے کہ کوئی فرض جب ادا نہ ہو تو اس کی قضا لازم ہوتی ہے' دوسرے قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر ایک نماز کے مکمل وقت کیلئے بھی

بیہوشی طاری ہو جائے تو قضاء نہیں ہے کیونکہ اس شخص کی عدم قدرت ثابت ہو گئی ہے۔ جیسے جنون کے دورے کی نوعیت میں مسئلہ کی صورت ہے

استحسان کی وجہ ضرورۃ اور مشقت شدیدہ ہے' چنانچہ علامہ مرغینانی کہتے ہیں

إن المدة إذا طالت كثرت الفوائت فيحرج في الأداء وإذا قصرت قلت فلا حرج (۲۹)

یعنی استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جب مدت اور عرصہ زیادہ ہو جائے تو فوت شدہ نمازوں کی کثرت کے سبب ان کی قضاء میں مشقت اور حرج لازم آتا ہے جس کا شریعت نے انسداد کیا ہے اور اگر عرصہ کم ہو تو فوت شدہ نمازوں کی کمی کے سبب کوئی حرج نہیں آتا اور جنون کی نوعیت بھی بیہوشی کے مانند ہے۔ جیسا کہ امام محمد کے شاگرد ابو سلیمان موسیٰ بن نے کہا ہے

۹۔ ایک آیت سجدہ کو ایک مجلس میں بار بار دھرانے سے ایک ہی سجدہ لازم ہوگا

کوئی شخص ایک مجلس میں ایک آیت سجدہ کو بار بار دھرائے تو اس کے لئے ایک ہی سجدہ کافی ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ہر بار آیت سجدہ کی تلاوت کرنے پر سجدہ لازم ہو کہ سجدہ کا تعلق تلاوت آیت سے ہے

استحسان کی وجہ ضرورت اور دفع حرج ہے کہ ہر بار سجدہ کرنے میں تنگی لازم آتی ہے' بالخصوص ان لوگوں کیلئے جو قرآن کریم حفظ کر رہے ہوں (۳۰)

اور اگر اس حرج کا انسداد نہ کیا جاتا تو لوگوں کا تلاوت قرآن بالخصوص حفظ سے اعراض کا اندیشہ تھا' اسلئے ایک مجلس میں ایک آیت تلاوت کے کئی بار تلاوت کرنے کو سجدہ کے حوالہ سے ایک شمار کیا گیا

۱۰۔ جمعہ کی نماز' خواتین' بیماروں اور مسافروں پر لازم نہیں ہے

جمعہ کی نماز' مسافر' عورت' بیمار اور نابینا پر لازم نہیں ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ تمام بالغوں پر نماز جمعہ واجب ہو کیونکہ یہ نماز ظہر کے قائم مقام ہے اور وہ سب پر فرض ہے

استحسان کی وجہ ضرورت اور ابتلاء عام ہے کہ نماز جمعہ کو لازم کرنے سے ان لوگوں پر حرج لازم آئے گا۔ کیونکہ نماز جمعہ کیلئے جو شرائط ہیں مثلاً شہر ہونا' باجماعت ادائیگی وغیرہ ان کی رو سے ہر جگہ یہ نماز ادا نہیں ہوتی۔ لیکن اگر یہ لوگ نماز جمعہ ادا کرلیں تو ان کی طرف سے نماز ظہر کا فرض اداء ہو جائے گا۔ (۳۱)

۱۱۔ میت کے وضو میں کلی اور ناک میں پانی ڈالنے کی سنتیں نہیں ہیں۔

میت کو وضوء کرانا مستحب ہے تاہم اسے کلی نہیں کرائی جائے گی اور نہ ہی ناک میں پانی ڈالا جائے گا۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وضوء کو تمام سنت وفرائض کے ساتھ مکمل کیا جائے۔ کیونکہ وضوء' سنتوں کے بغیر نامکمل ہوتا ہے اور مضمضہ (کلی کرنا) واستنشاق (ناک میں پانی ڈالنا) سنن وضوء ہیں۔

استحسان کی وجہ ضرورت ہے کہ چونکہ میت کے منہ اور ناک سے پانی نکالنے میں حرج ہے اسلئے ان دو سنتوں کو ترک کردیا جائے گا (۳۲)

۱۲۔ روزہ دار کے حلق میں مکھی جانے سے روزہ فاسد نہیں ہوگا

اگر روزہ دار کے حلق میں مکھی چلی جائے اور اسے روزہ یاد ہو تو بھی اس کا روزہ قائم رہے گا۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اسکا روزہ ٹوٹ جائے کیونکہ اس کے پیٹ تک ایسی چیز پہنچ چکی ہے جو روزہ کو توڑنے والی ہے خواہ وہ چیز غذا کا باعث نہ بنے جیسے کوئی شخص مٹی یا کنکری نگل لے۔

استحسان کی وجہ ضرورت ہے کہ مکھی سے احتراز ممکن نہیں جیسے دھویں اور غبار سے احتراز مشکل ہے۔ اور روزہ ٹوٹنے کے حکم سے حرج شدید لازم آئے گا (۳۳)

۱۳۔ دانتوں میں پھنسے چنے کی مقدار کے برابر کسی چیز کے کھانے سے روزہ فاسد نہیں ہوگا

اگر شخص نے روزہ کی حالت میں دانتوں میں پھنسے چنے کی مقدار کے برابر گوشت وغیرہ کھا لیا تو روزہ نہیں ٹوٹے گا۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ روزہ ٹوٹ جائے جیسے زیادہ مقدار میں پھنسے گوشت وغیرہ کھا لینے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اسلئے کہ منہ کا حکم ظاہر کا ہے یہی وجہ ہے کہ باہر سے منہ میں کوئی چیز ڈال کر نگل لی جائے تو خواہ کم مقدار میں ہو' روزہ ٹوٹ جاتا ہے یہ امام زفر کا قول ہے

استحسان کی وجہ ضرورت اور ابتلاء عام ہے کہ کم مقدار سے احتراز مشکل ہو جاتا ہے بالخصوص جب دانتوں میں خلا ہو لہٰذا اس کی مثال تھوک کی سی ہے کہ جس کے نگلنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا (۴۴)

۱۴۔ نو ذی الحجہ کو وقوف عرفہ کے بعد ایک گروہ نے گواہی دی کہ وقوف ۱۰ ذی الحجہ کو ہوا تو وقوف معتبر قرار دیا جائے گا۔

حجاج نے ۹ ذی الحجہ (یوم عرفہ) جان کر میدان عرفات میں وقوف کیا اور ایک گروہ نے یہ گواہی دیدی کہ ان لوگوں نے تو ۱۰ ذی الحجہ (یوم النحر) کو وقوف کیا تو ایسی صورت میں ان کا وقوف معتبر گروانا جائے گا۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ وقوف ان کے لئے کافی نہ ہو بالکل اسی طرح جیسے اگر وہ ۸ ذی الحجہ (یوم الترویہ) کو وقوف کر لیتے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ عبادت مکان و زمان کے ساتھ مخصوص ہے اور ان دونوں کو ملحوظ نہ رکھنے سے یہ عبادت وقوع پذیر نہیں ہوتی۔

استحسان کی وجہ ضرورت اور عام ابتلاء ہے کیونکہ اس قسم کی صورتحال سے اجتناب مشکل ہے اور اس کا تدارک بھی ممکن نہیں اور حج دوبارہ کرنے کے حکم دینے میں واضح طور پر تکلیف اور حرج ہے لہٰذا اشتباہ کی صورت میں اس پر ہی اکتفاء کرنا ضروری ہے ۸ ذی الحجہ (یوم الترویہ) کو وقوف کرنے کی نوعیت اس سے مختلف ہے اس لئے کہ فی الجملہ اس کا تدارک ممکن ہے کہ ۹ ذی الحجہ (یوم عرفہ) کو وقوف عرفہ کے ذریعہ اشتباہ ختم ہو سکتا ہے۔

اور اس لئے بھی کہ مؤخر کے جواز کی نظیر ہے اور مقدم کے جواز کے لئے ایسا نہیں ہے جیسے نماز روزے کی قضا۔ اس لئے وہ یوم نحر کو وقوف کر سکتے ہیں اگرچہ صدقہ فطر قبل از وقت ادا کرنے کی نظیر بھی موجود ہے مگر وہ معاملہ غیر اجتہادی اور تعبدی ہے

حاکم وقت کے لئے مناسب ہے کہ وہ اس قسم کی گواہی نہ سنے اور اعلان کر دے کہ لوگوں کا حج ہو چکا ہے لہٰذا وہ لوٹ جائیں اس لئے کہ اس گواہی کا مقصد سوائے لوگوں کو فتنہ میں ڈالنے کے اور کچھ نہیں ہے۔اسی طرح اگر ۹ ذی الحجہ (یوم عرفہ) کی شام رویت ہلال کی گواہی ملے جس کی رو سے اگلے دن یوم النحر ہو' اور لوگوں کی اکثریت کے ساتھ بقیہ رات کا وقوف ممکن نہ ہو تو بھی اس گواہی پر عمل نہیں کیا جائے گا۔

اس سلسلے میں علامہ مرغینانی کی عبارت ملاحظہ ہو۔

إن فيه بلوى عاما لتعذ رالا حترازعنه والتدارك غير ممكن وفى الأمر بالا عادة حرج بين فوجب أن يكتفى به عند الاشتباه بخلاف ما إذا وقفوا يوم التروية لأن التدارك ممكن فى الجملة بأن يزول الاشتباه فى يوم عرفة ولأن جواز المتوخر له نظير ولا كذلك جواز المقدم (۳۵)

۱۵۔ شرکت مفاوضہ کے سرمایہ سے ضرویات زندگی مستثنی ہوں گی۔

شرکت مفاوضہ کے شرکاء میں سے جو شریک بھی کوئی چیز خریدے گا وہ مشترکہ ہوگی سوائے فریقین کے گھریلو ضرویات زندگی کے

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ذاتی اور گھریلو ضرویات زندگی (خوراک' لباس وغیرہ) بھی مشترک ہوں کیونکہ اس عقد کا تقاضہ ہی مساوات ہے اور ہر ایک دوسرے شریک کا تصرف میں قائم مقام ہے لہٰذا ایک کا خریدنا دونوں کے خریدنے کے مشابہ ہے۔

استحسان کی وجہ ضرورۃ ہے چنانچہ علامہ مرغینانی لکھتے ہیں۔

إن الحاجة الراتبة معلومة الوقوع فلا يمكن إيجابه على صاحبه ولا الصرف من ماله فلا بدمن الشراء فيختص به ضرورة (۳٦)

یعنی دائمی ضرویات کا وقوع پذیر ہونا یقینی ہے اور اس کو دوسرے فریق پرنہ تو لازم کیا جاسکتا ہے اور نہ اس کو دوسرے کے مال میں سے خرچ کیا جاسکتا ہے اور ان کا خریدنا بھی ضروری ہے لہٰذا یہ چیزیں از روئے ضرورت باقی معاملات سے مختص اور علیحدہ کردی گئی ہیں۔

۱٦۔ خریدے ہوئے انڈوں اور اخروٹوں وغیرہ میں معمولی مقدار خراب نکلنے کی صورت

میں عقد بیع متاثر نہیں ہوگا۔

کسی نے انڈے تربوز یا کھیرے یا اخروٹ خریدے اور انہیں توڑا یا کاٹا تو اگر اس میں سے اکثر خراب نکلیں تو یہ معاملہ درست نہیں اور مشتری تمام ثمن کے لئے رجوع کرے گا لیکن اگر ایک دو فیصد خراب نکلیں تو خرید و فروخت کا معاملہ درست ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ معاملہ بھی درست نہ ہو کیونکہ اس (بائع) نے مال اور غیر مال کو اکٹھا کر کے فروخت کیا جو کہ درست نہیں ہے جیسے وہ شراب اور سرکہ کو اکٹھا کر کے فروخت کرے تو وہ معاملہ درست نہیں۔

استحسان کی وجہ ضرورت اور ابتلاء عام ہے کہ اس قسم کی اشیاء معمولی خرابی سے خالی نہیں ہوتیں اس لئے اس سے صرف نظر کیا جاتا ہے بصورت دیگر حرج لازم آئے گا اور خرید و فروخت کے معاملات تعطل سے دوچار ہو جائیں گے (۳۷)

۱۷۔ خنزیر کے بالوں سے بوقت ضرورت سلائی کی جاسکتی ہے۔

خنزیر کے بالوں سے ایسی چیزوں میں سلائی کا کام لیا جاسکتا ہے کہ جہاں اس کا کوئی متبادل نہ ہو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ درست نہ ہو کیونکہ خنزیر نجس العین ہے یعنی وہ تمام تر اجزاء سمیت ناپاک ہے یہی سبب ہے کہ اس کی اور اس کے تمام اجزاء کی خرید و فروخت ناجائز ہے۔

استحسان کی وجہ ضرورت ہے کہ بعض اشیاء کی سلائی اس کے بالوں کے بغیر نہیں ہو سکتی اس لئے ضرورت کے تحت اس کی اجازت دی گئی ہے اس حوالہ سے یہ بال بنیادی طور پر مباح قرار پاتے ہیں اس لئے اس کی خرید و فروخت کی ضرورت نہیں تاہم اگر جوتے ساز یہ بال خریدے بغیر حاصل نہ کر سکتے ہوں تو انہیں بقدر ضرورت خریدنے کی اجازت ہوگی (۳۸)

۱۸۔ چھ معاملات میں تواتر یا ثقہ آدمی کی گواہی کی بنیاد پر گواہی دینا درست ہے

نسب، موت، نکاح، ازدواجی تعلق، ولایت قاضی اور وقف سے متعلق شہادت تواتر یا کسی ثقہ

آدمی کی اطلاع کی بنیاد پر دی جاسکتی ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ایسی گواہی درست نہ ہو کیونکہ شہادت کی بنیاد مشاہدہ ہے اور وہ یہاں موجود نہیں لہٰذا جیسے خرید و فروخت کے معاملہ میں کسی کی اطلاع پر گواہی دینا درست نہیں اور بذات خود مشاہدہ ضروری ہے اسیطرح ان معاملات میں بھی اس امر کو ملحوظ رکھا جانا چاہیے۔

استحسان کی وجہ ضرورت اور ابتلاء عام ہے چنانچہ علامہ مرغینانی فرماتے ہیں۔

إن هذه الأمور تختص بمعاينة أسبابها خواص من الناس ويتعلق بها أحكام تبقى على انقضاء القرون فلو لم يقبل فيها الشهادة بالتسامع أدى الى الحرج وتعطيل الأحكام (۳۹)

یعنی وجہ یہ ہے کہ ان معاملات کو مخصوص افراد ہی دیکھ سکتے ہیں اور ان پر ایسے احکام مرتب ہوتے ہیں جو صدیوں باقی رہتے ہیں تو اگر ان معاملات میں سننے پر گواہی قبول نہ کی جائے تو لوگوں کو خاصی تنگی ہوگی اور احکام معطل ہو کر رہ جائیں گے جبکہ خرید و فروخت کا معاملہ اس سے مختلف ہے کہ ہر شخص اسکو سن اور دیکھ سکتا ہے۔

اسی بنیاد پر درست ہے کہ کسی شخص نے قضا کی نشست پر کسی شخص کو دیکھا جس کے پاس مقدمات کے فریق آرہے ہیں تو اسے اس شخص کے قاضی ہونے کی گواہی دینے کی اجازت ہے اسی طرح اس نے مرد و عورت کو ایک گھر میں میاں بیوی کی طرح بے تکلفی سے رہتے دیکھا تو وہ ان کے میاں بیوی ہونے کی گواہی دے سکتا ہے۔

۱۹۔ ایسے معاملات میں شہادۃ علی الشہادۃ درست ہے جو شبہ کی بنا پر ساقط نہیں ہوتے

ایسے معاملات میں گواہی پر گواہی دینا درست ہے جو شبہ کی بنا پر ساقط نہیں ہوتے قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ گواہی پر گواہی درست نہ ہو کیونکہ گواہی ایک بدنی عبادت ہے جو اصل گواہوں پر لازم ہوتی ہے اور یہ مشہود لہ کا حق نہیں چنانچہ وہ نہ تو اسمیں جھگڑ سکتا ہے اور نہ اس (شہادۃ) پر مجبور کر سکتا ہے' اور بدنی عبادت میں کسی کو قائم مقام بنانا درست نہیں۔

استحسان کی وجہ اس بابت ضرورت شدیدہ ہے اس لئے کہ بسا اوقات اصل گواہ کسی رکاوٹ کے باعث گواہی ادا کرنے سے قاصر ہو جاتے ہیں تو اگر ان کی گواہی پر گواہی کی اجازت نہ ہو تو اس سے لوگوں

کے حقوق ضائع ہو جائیں گے۔ تاہم اس میں چونکہ قائم مقام ہونے یا زیادہ احتمالات کا شبہ ہے اس لئے حدود و قصاص میں اسکی اجازت نہیں ہے۔ (۴۰)

۲۰۔ بے وضوء بچے کے لئے دوران تعلیم قرآن مجید چھونے کی گنجائش ہے

جو بچہ قرآن کی تعلیم حاصل کر رہا ہو اور اس اثناء میں اس کا وضو برقرار نہ رہے تو وہ قرآن کو اس حالت میں چھو سکتا ہے قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ اس حالت میں قرآن کو نہ چھوئے کہ قرآن کے آداب میں سے ہے کہ اسے صرف پاک حالت میں چھوا جائے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ بچہ کو تعلیم قرآن کے لئے جو وقت درکار ہے اس میں اس کا وضو برقرار رہنا مشکل ہے اور بار بار وضوء کرنے کے اہتمام سے تعلیم میں حرج واقع ہوگا اسلئے ضرورت اور عموم بلوی کی بنا پر اس کے لئے بے وضوء حالت میں قرآن کو ہاتھ لگانے کی گنجائش ہے۔ (۴۱)

۲۱۔ تعلیم قرآن پر اجرت لینا جائز ہے

قرآن کی تعلیم پر اجرت لینا جائز ہے۔ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ جائز نہیں احادیث اس کی تائید میں ہیں کیونکہ ہر اس نیکی پر جو مسلمانوں کے ساتھ مخصوص ہو اس پر اجرت لینا درست نہیں۔

استحسان کی وجہ یہ ضرورت اور ابتلاء عام ہے کہ لوگوں میں دینی معاملات میں سستی آگئی ہے اور ریاستی سطح پر ایسی تعلیم کا اہتمام نہیں اور نہ ہی اس میں مصروف لوگوں کی ضروریات زندگی پوری کرنے کی قابل اطمینان صورت ہے ان حالات میں اجرت کے عدم جواز کے حکم سے دینی اعتبار سے حرج عظیم لازم آئے گا اور یوں قران حکیم کی حفاظت کے ضیاع کا اندیشہ ہے۔ (۴۲)

۲۲۔ ذبح کی تیاری کے دوران جانور کے عیب دار ہونے سے قربانی متاثر نہیں ہوگی۔

بکری کو یا کسی اور قربانی کے جانور کو ذبح کے لئے لٹایا گیا کہ اس کی حرکت کرنے سے اس کی ٹانگ ٹوٹ گئی یا کوئی اور عیب پیدا ہو گیا پھر اسے ذبح کر دیا گیا تو قربانی درست ہو گی اسی طرح اگر جانور اس حالت میں عیب دار ہو کر بھاگ پڑا لیکن فوراً قابو پا کر ذبح کر دیا گیا تو قربانی درست ہو گی

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ قربانی درست نہ ہو کیونکہ ذبح کرنے قبل جانور عیب دار ہو گیا تھا اور عیب دار جانور کی قربانی درست نہیں یہ امام زفر اور امام شافعی کا موقف ہے

استحسان کی وجہ ضرورت ہے کہ ذبح کی حالت اور اس کے لئے پیشگی اقدامات ذبح سے ہی تعلق رکھتے ہیں اسلئے وہ عمل ذبح میں ہی شمار ہوں گے شرعاً بھی اور حکماً بھی (۴۳) اور ایسا تسلیم نہ کرنے کی صورت میں قربانی کرنے والے کیلئے حرج شدید لازم آئے گا۔

۲۳۔ گرتی ہوئی دیوار کو گرانے کے مطالبہ کے باوجود نہ گرانے کی صورت میں نقصان کی ذمہ داری صاحب دیوار پر آئے گی

کسی شخص کی دیوار راستے کی طرف جھک گئی اور صاحب دیوار سے اسکے گرانے کا مطالبہ کیا گیا اور اسپر گواہ بھی بنالئے گئے پھر اس نے اتنے عرصہ میں اسے نہیں گرایا جس میں اس کا گرانا ممکن تھا یہاں تک کہ وہ گر گئی تو اس صورت میں جو جانی یا مالی نقصان ہو گا اسکی ذمہ داری صاحب دیوار پر عائد ہو گی

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ ضامن نہ ہو اسلئے اسکا براہ راست کوئی دخل نہیں اور نہ ہی ایسی شرط میں اسکا براہ راست دخل ہے جس میں اسکی طرف سے زیادتی ثابت ہوتی ہو۔ اسلئے کہ اصل عمارت اس کی ملکیت ہے، دیوار کے جھکنے اور ہوا کے رکنے میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے اور معاملہ کی نوعیت ویسی ہے جیسے دیوار کسی کے تقاضے سے قبل ہی گر جاتی

استحسان کی وجہ ضرورۃ ہے جب دیوار راستے کی طرف جھکی تو اس شخص نے اپنی ملکیت کے ذریعہ مسلمانوں کے راستہ کی ہوا روک لی جبکہ اس رکاوٹ کو دور کرنا اس کے اختیار میں تھا۔ پھر جب اس کے سامنے معاملہ پیش کیا گیا اور اس سے دیوار گرانے کا تقاضہ کیا گیا تو اس پر لازم تھا کہ وہ ایسا کرتا اور جب اس نے ایسا نہ کیا تو وہ زیادتی کرنے والا ہو گیا۔ جیسے کسی شخص کے گود میں کسی کا کپڑا گر جائے اور وہ تقاضے کے باوجود حوالہ کرنے سے انکار کر دے تو وہ اس کا ضامن ہوتا ہے۔

اور اگر ہم اس پر تاوان عائد نہ کریں تو وہ دیوار گرانے سے باز رہے گا یوں مصلحت فوت ہو جائے گی یہاں تک گزرنے والے لوگ اپنی جان کے خوف سے گزرنا بند کر دیں گے جس سے انھیں تکلیف ہوگی اور عام تکلیف کو دور کرنا ضروری ہے۔ اور اسکا تعلق چونکہ دیوار سے ہے لہٰذا اسی کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس تکلیف کا ازالہ کرے اور کئی مخصوص نقصانات، عموی نقصانات سے بچنے کیلئے برداشت کرنا پڑتے ہیں (جیسے کفار سے دوران جنگ مسلمان بچوں یا قیدیوں کو ڈھال بنا لینے کے باوجود جنگ کرنا یا جان بچانے کیلئے سرطان زدہ عضو کا کاٹنا)

جانی نقصان کی ادائیگی عاقلہ کی ذمہ داری ہوگی اور مالی نقصان اس کے اپنے مال سے پورا کیا جائے گا ضمان اسی صورت میں عائد ہوگا جب معاملہ اس کے علم میں لا کر اس سے دیوار گرانے کا تقاضہ کیا جائے گا اس سلسلے میں گواہ بنا لینا شرط نہیں بلکہ احتیاط سے اس کا تعلق ہے

اس سلسلے میں علامہ مرغینانی کی عبارت ملاحظہ ہو

إن الحائط لما مال إلى الطريق فقد اشتغل هواء طريق المسلمين بملكه، ورفعه في يده، فإذا تقدم اليه فطولب بتفريغه يجب عليه، فإذا امتنع صار متعديا بمنزلة مالو فقع ثوب إنسان في حجره يصير متعديا بالا متناع من التسليم إذا طولب به، كذا هذا

وہ مزید کہتے ہیں

لولم توجب عليه الضمان يمتنع من التفريغ، فينقطع المارة حذرا على أنفسهم، فيتضررون به، ودفع الضرر العام من الواجب، وله تعلق بالحائط فيتعين لدفع هذا الضرر وكم من ضرر خاص يتحمل لدفع العام منه (۴۴)

۲۴۔ ناپاک ادویات کا استعمال درست ہے

اگر کوئی شخص پاک دواء نہ پائے تو ایسی صورت میں ناپاک اشیاء سے بنی ہوئی دوا استعمال کرنا جائز ہے

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ناپاک چیز کو کسی صورت میں جزوبدن بنانا درست نہیں کہ یہ حرام ہے استحسان کی وجہ ضرورت ہے کہ جسمانی صحت کی حفاظت، نجاست سے اجتناب سے زیادہ ضروری ہے (۴۵)

۲۵۔ علاج کے لئے انسانی جسم کے مستور حصے دیکھنے کی اجازت ہے

علاج و معالجہ کے لئے انسانی جسم کے مستور حصے دیکھنے کی اجازت ہے۔
قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ انسانی جسم کے ان حصوں کو دیکھنا حرام ہے جن کو شریعت نے چھپانے کا حکم دیا ہے۔
استحسان کی وجہ ضرورت شدیدہ ہے کہ انسانی جسم کی حفاظت علاج و معالجہ موقوف ہے اور اس کے لئے مستور حصوں کو دیکھنے بغیر چارہ نہیں، بصورت دیگر حرج عظیم لازم آجائے گا۔ (۴۶)

۲۶۔ جان بچانے کیلئے میت کا گوشت بقدر ضرورت کھایا جاسکتا ہے

کسی شخص کو بھوک سے مرنے کا یقینی اندیشہ ہو اور اس کے پاس جان بچانے کی سوائے اس کے اور کوئی صورت نہ ہو کہ وہ مردہ انسان کا گوشت کھائے تو اسے ایسا کرنے کی اجازت ہے۔
قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ انسانی گوشت کھانے کی کسی صورت اجازت نہ ہو کیونکہ یہ انسان کی عظمت و احترام کے منافی ہے
استحسان کی بنیاد یہ ہے کہ زندہ انسان کی حرمت، مردہ انسان کی حرمت سے بڑھ کر ہے، اسلئے زندگی کے بقاء کیلئے ضرورت کے تحت مردہ انسان کا گوشت صرف اس کم سے کم مقدار میں کھانا جائز ہے کہ جان بچ سکے (۴۷)

۲۷۔ جانی نقصان کی یقینی دھمکی پر دوسرے شخص کا مالی نقصان کرنے کی اجازت ہے

کسی شخص نے دوسرے آدمی کو دھمکی دی کہ وہ اس کے حکم پر کسی کا مالی نقصان کرے مثلاً گھر کو آگ لگا دے بصورت دیگر وہ اس کی جان لے لے گا یا اس کے کسی عضو کو تلف کر دے گا اور دھمکی دینے والا شخص ایسا کرنے کی طاقت رکھتا ہو تو پھر دھمکی زدہ شخص اس کے حکم کی تعمیل کر سکتا ہے، ایسی صورت میں صاحب مال، دھمکی دینے والے شخص سے مالی نقصان وصول کرے گا۔
قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ دھمکی دینے والے شخص کی بات ماننے کی کوئی گنجائش نہیں کہ مسلمان پر

دوسرے مسلمان کی جان ومال اور آبرو کی حرمت مسلمہ ہے۔

استحسان کی بنیاد ضرورت ہے کہ اس کی بنا پر دوسرے کا مال مباح ہو جاتا ہے جیسے کسی کی جان بھوک کیوجہ سے جانے کا اندیشہ ہو اور دوسرے کا مال تناول کئے بغیر بھوک مٹانے کی کوئی صورت نہ ہو تو وہ شخص دوسرے کا مال لے سکتا ہے۔ (۴۸)

۲۸۔ قحط اور بھوک کے زمانہ میں چوری کی حد نافذ نہیں کی جائے گی۔

جب معاشرے میں قحط کی کیفیت ہو اور بھوک عام ہو تو اس صورت میں چوری کے مرتکب شخص کا ثبوت کے باوجود ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ہاتھ کاٹ دیا جائے کیونکہ جرم ثابت ہوچکا ہے۔

استحسان کی وجہ ضرورت اور ابتلاء عام ہے کہ چوری کا سبب بھوک ہے اسی بنا پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قحط کے سال حد سرقہ ساقط کردی تھی۔ (۴۹)

۲۹۔ پیوست مصنوعی دانتوں کے ساتھ غسل کرنے کی اجازت ہے۔

اگر کسی شخص نے منہ میں مصنوعی دانت لگائے ہوئے ہوں اور اسے غسل کی ضرورت پیش آجائے تو اس صورت میں غسل کے فرض کے تکمیل کے لئے ضروری ہوگا کہ وہ ان مصنوعی دانتوں کو علیحدہ کرکے کلی کرے بصورت دیگر منہ میں صحیح طور پر پانی نہ پہنچنے کے سبب اس کا غسل درست نہیں ہوگا کیونکہ قرآن حکیم کی آیت کریمہ

وان کنتم جنبا فاطہروا (۵۰)

(اگر تم حالت جنابت میں ہو تو جسم کو خوب پاک کرو)

کی رو سے سارے جسم کا ہونا اور منہ اور ناک میں پانی پہنچانا ضروری ہے۔

لیکن اگر مصنوعی دانت منہ میں مستقل طور پر پیوست ہیں اور ان کو علیحدہ کرنے میں مشقت ہوتی ہے تو ایسی صورت میں ازروئے استحسان اس بابت کی گنجائش ہے کہ انہی دانتوں کے ساتھ منہ میں پانی پہنچایا

جائے یعنی کلی کی جائے۔

قیاس کا تقاضہ تو یہی ہے کہ منہ کا کوئی حصہ دھوئے بغیر نہ رہے ورنہ غسل نامکمل ہو گا۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ انسان بقدر وسعت مکلف اور ذمہ دار ہے جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے لا یکلف اللہ نفسا إلا وسعہا (۵۱) اس سے زیادہ ذمہ داری اس کے لئے تنگی اور حرج کا باعث بنتی ہے جس کا شریعت نے دفعیہ کیا ہے جیسا کہ قرآن حکیم کی درج ذیل آیات اس کی وضاحت کرتی ہیں

یرید اللہ بکم الیسر و لا یرید بکم العسر (۵۲)

(اللہ تعالیٰ تمہارے لئے آسانی کا ارادہ کرتا ہے اور وہ تمہارے لئے تنگی کا ارادہ نہیں کرتا)

وما جعل علیکم فی الدین من حرج (۵۳)

(اور اس نے تمہارے اوپر دین کے معاملے میں کوئی تنگی نہیں رکھی ہے)

چونکہ پیوست دانتوں کو علیحدہ کرنے میں مشقت اور حرج کا پہلو غالب ہے لہٰذا غسل میں ان کے ساتھ ہی منہ میں پانی ڈال لینا یعنی کلی کرنا کافی ہے اور دانتوں کی تہہ تک پانی پہنچانا ضروری نہیں جیسا کہ آنکھوں کے اندر پانی پہنچانا ضروری نہیں چنانچہ علامہ مرغینانی کے الفاظ ہیں

إن ما تعذر إیصال الماء الیہ خارج (۵۴)

کہ قرآن حکیم کے حکم سے وہ جگہ خارج ہے جہاں پانی پہنچانا مشکل ہے۔

۳۰۔ جسم کے ساتھ پیوست مصنوعی اعضاء کے ساتھ وضوء اور غسل کرنا جائز ہے۔

کسی شخص نے جسم میں مصنوعی اعضاء لگائے ہوئے ہیں اور اسے غسل کی ضرورت پیش آجاتی ہے یا اس جگہ کا وضو میں دھونا فرض ہے تو اسپر ضروری ہو گا کہ وہ ان اعضاء کو جسم سے علیحدہ کرکے جسم کو یا متعلقہ حصے کو دھوئے۔ بصورت دیگر جسم کے حقیقی حصے تک پانی نہ پہنچنے کے سبب غسل یا وضوء کالعدم ہو گا۔ لیکن اگر مصنوعی اعضاء کو جسم میں عمل جراحی (Operation) کے ذریعہ جسم کا مستقل حصہ بنا دیا گیا ہے تو اس صورت میں از روئے استحسان ان اعضاء کو علیحدہ کئے بغیر بقیہ جسم یا متعلقہ حصے کو دھونا ضروری ہو گا گو قیاس کا تقاضہ یہی ہے کہ ان اعضاء کے ساتھ متصل جسم تک پانی پہنچائے بغیر غسل اور وضوء کالعدم ہو۔

استحسان کی وجہ ضرورت ہے کہ مذکورہ حالت میں انسان کی وسعت میں یہی ہے کہ وہ ان مصنوعی

اعضاء سمیت وضوء یا غسل کا عمل انجام دے اور انسان اسی کا مکلف ہے جیسا کہ قرآن حکیم میں ارشاد ہے۔

لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا (۵۵)

اور اس سے زائد کی ذمہ داری باعث تنگی ہے جس کا دین میں تصور نہیں ہے جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے

وما جعل علیکم فی الدین من حرج (۵۶)

۳۱۔ ایسی دواء کے ساتھ جس کی تہہ جسم پر جم جائے وضوء اور غسل کرنا جائز ہے۔

کسی شخص نے اپنے زخم پر ایسی دوا کی محسوس تہہ جما دی کہ اس کی وجہ سے جسم تک پانی نہ پہنچ سکتا ہو۔ تو ایسی صورت میں ازروئے استحسان اس دواء کو قائم رکھتے ہوئے وضوء اور غسل کرنا درست ہوگا یہ ضروری نہیں کہ اس دوا کو جسم سے علیحدہ کیا جائے۔

قیاس کا تقاضہ یہی ہے کہ جسم تک ہر صورت میں پانی پہنچایا جائے کیونکہ جسم کو دھوئے بغیر وضوء اور غسل کا فریضہ مکمل نہیں ہوتا ہے۔

استحسان کی وجہ ضرورت ہے کہ ایسی صورت میں دواء کو جسم سے علیحدہ کرنے کی صورت میں مشقت لازم آتی ہے جبکہ شریعت نے مشقت اور تنگی کا ازالہ کیا ہے اس معاملہ کی نوعیت ایسی ہے جیسے زخم پر پٹی باندھ دی جائے تو ایسی صورت میں اس کا کھولنا ضروری نہیں اور اس پر مسح کافی ہوجاتا ہے (۵۷) بلکہ پٹی کھولنے سے زیادہ دوا اتارنے میں حرج اور تکلیف ہے لہٰذا ایسی صورت میں بطریق اولی اس دوا کو قائم رکھا جائے گا۔

۳۲۔ صابن میں ناپاک اشیاء کی ملاوٹ کے باوجود اس کا استعمال درست ہے

مغربی ممالک سے درآمد شدہ صابن کے بارے میں عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ اس میں سور کی چربی جیسے ناپاک اجزاء شامل ہوتے ہیں اس خبر کی صحت کے باوجود صابن کا استعمال درست ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ صابن کا استعمال درست نہ ہو کیونکہ سور اپنے تمام اجزء سمیت نجس العین ہے اور اس کا کوئی حصہ قابلِ انتفاع نہیں ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ صابن کی تیاری کے عمل میں یہ ناپاک اجزاء اپنی اصلی حقیقت کھو بیٹھتے ہیں اور کوئی ناپاک چیز اپنی اصلی حقیقت کو کھو دے تو اس کا استعمال درست ہوتا ہے جیسے حرام جانوروں کی ہڈیوں کا اگر نمک بن جائے تو اس کا استعمال جائز ہوگا۔ علاوہ ازیں صابن کی تیاری میں ناپاک اجزء کا استعمال کافی حد تک عام ہوگیا ہے جسے فقہا کی اصطلاح میں "عموم بلوی" سے تعبیر کیا جاتا ہے اس سے بھی ناجائز اشیاء کے عدمِ جواز میں کافی تخفیف آجاتی ہے۔ (۵۸)

۳۳۔ الکحل ملی ہوئی ادویات کا استعمال بوقت ضرورت جائز ہے۔

الکحل ملی ہوئی ادویات کا استعمال بوقت ضرورت جائز ہے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ان ادویات کا استعمال درست نہ ہو کیونکہ الکحل شراب کا جوہر ہے اور شراب کا استعمال کسی بھی نوعیت میں ہو جائز نہیں ہے۔

استحسان کی وجہ ضرورت ہے کہ بسااوقات انسانی جسم کی حفاظت کے لئے سوائے اس کے اور کوئی صورت نہیں ہوتی کہ ان ادویات کو استعمال کیا جائے اور اس وقت پچانوے فیصد ادویات میں الکحل شامل ہے اور اس کے بغیر ادویات کا ملنا مشکل بلکہ ناممکن ہو جاتا ہے چنانچہ فقہ کا اصول ہے۔

الضرورات تبیح المحظورات (۵۹) (ضرورت ممنوع اشیاء کو جائز کر دیتی ہے)

بلکہ کتب فقہ میں اس حوالہ سے دونوں اقوال کا تذکرہ کیا گیا ہے جو اس امر کی علامت ہے کہ اس صورت میں شراب کا استعمال بہرحال ایک اختلافی مسئلہ ہے۔

۳۴۔ سپرٹ کا استعمال درست ہے

سپرٹ کا استعمال از روئے استحسان درست ہے

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کا استعمال درست نہ ہو کیونکہ اس میں شراب کا جوہر موجود ہوتا ہے

اور شراب کی مقدار خواہ کم ہو یا زیادہ وہ درست نہیں ہے اور جس جگہ لگ جائے اس کا دھونا ضروری ہوگا۔

استحسان کی وجہ ضرورت ہے کہ سپرٹ کا استعمال بعض ایسی اشیاء میں بکثرت ہو رہا ہے جن سے بچنا باعث مشقت ہے۔ مثلاً "کپڑوں کے رنگ، روشنائی، رنگے ہوئے کپڑے وغیرہ" اور بلوی عام یا ابتلاء عام کی وجہ سے کئی احکام میں تخفیف آجاتی ہے لہٰذا ازروئے ضرورت اس کا استعمال درست ہوگا۔ مزید برآں بعض چیزوں جیسے روشنائی میں سپرٹ اپنی حقیقت کھو دیتا ہے اور ناپاک چیز جب اپنی حقیقت کھو دے اور نئی چیز میں تبدیل ہو جائے تو اس کا استعمال درست ہے جیسے شراب سرکہ میں تبدیل ہو جائے تو وہ حلال ہے (٦٠)

٣٥۔ عورت کی جان بچانے کے لئے اسقاط حمل کی اجازت ہے

اگر کسی دیندار ماہر ڈاکٹر نے حاملہ عورت کی جان بچانے کے لئے اسقاط حمل کی تجویز دی تو اس پر عمل درآمد کی اجازت ہے خواہ بچہ میں جان پڑ چکی ہو۔ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ایسے بچہ کو ضائع کرنا کسی صورت درست نہیں جس میں جان پڑ چکی ہو اور یہ قتل سے مشابہ صورت ہے۔

استحسان کی وجہ ضرورت ہے کہ زندہ عورت کی جان بچانا جنین کی زندگی سے زیادہ اہم ہے۔ (٦١)

٣٦۔ ضرورت مند کو خون منتقل کرنا اور بلڈ بنک کا قیام درست ہے۔

ایک انسان کا خون دوسرے انسان کو منتقل کرنا جائز ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ درست نہ ہو کیونکہ خون انسانی جسم کا جزو ہے اور انسانی جزو سے فائدہ اٹھانا حرام ہے نیز خون نجس ہے اور نجس چیز سے فائدہ اٹھانا بھی درست نہیں ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ انسان کی صحت کی حفاظت زیادہ اہمیت رکھتی ہے لہٰذا انسانی جسم کو بیماری سے نجات دلانے اور بسا اوقات اسے موت کے منہ سے بچانے کے لئے سوائے اس کے اور کوئی صورت ممکن نہیں ہوتی کہ اسکو انسانی خون منتقل کیا جائے اس لئے ازروئے ضرورت انسانی جسم میں دوسرے انسان

کا خون منتقل کیا جاسکتا ہے اس معاملہ کی نوعیت بالکل ایسی ہے جیسے دودھ سے عورت کا جزو بدن ہونے کے ناطے فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا لیکن چونکہ بچہ کی نشوونما کا دارومدار اسی پر ہے اس لئے ازروئے ضرورت اجازت دی گئی ہے چنانچہ ایک مخصوص مدت کے بعد بچہ کے لئے جائز نہیں رہتا کہ وہ عورت کا دودھ پیئے اسی طرح بلاضرورت خون کا استعمال درست نہ ہوگا اس حوالہ سے فتاوی عالمگیری کی یہ عبارت کافی رہنمائی کرتی ہے۔

ولا بأس بأن يسعط الرجل بلبن المرأة ويشربه للدواء (۶۲)

(اس میں کوئی حرج نہیں کہ علاج کے لئے مرد کے ناک میں عورت کا دودھ ڈالا جائے یا اسے پلایا جائے)

اور اگر رضاکارانہ بنیادوں پر خون دستیاب نہ ہو تو اس کی خرید و فروخت درست ہے۔ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ خرید و فروخت درست نہ ہو اس لئے کہ خون انسان کا جزو ہے اور انسانی اجزاء قابل احترام ہیں ان کی خرید و فروخت درست نہیں ہے چنانچہ اس سلسلے میں علامہ مرغینانی کے الفاظ ہیں۔

لأن الآدمي مكرم لا مبتذل فلا يجوز أن يكون شئ من أجزاءه مهانا مبتذلا (۶۳)

(اس لئے کہ آدمی قابل عزت ہے بے وقعت نہیں لہٰذا یہ درست نہیں کہ اس کے اجزاء میں کوئی چیز ذلیل اور بے وقعت ہو)

استحسان کی وجہ ضرورت ہے کہ انسانی زندگی کا اس پر دارومدار ہے اور اسکا حصول کسی بھی قیمت پر درست ہے تاہم فروخت کنندہ کے لئے قیمت لینا پاکیزہ اور طیب نہ ہوگی جیسے سور کے بالوں کے بارے میں فقہی جزئیہ ہے۔

إذا كان لا يوجد إلا بالبيع جاز بيعه لكن الثمن لا يطيب للبائع (۶۴)

علاوہ ازیں خون بھی انسانی دودھ کی مانند بھی ایک جزو ہے اور انسانی دودھ کے بارے میں باقاعدہ عقد درست ہے کہ بچے کو دودھ پلانے کے لئے کسی عورت کی خدمات باقاعدہ معاوضہ پر لی جائیں۔
اس سلسلے میں الھدایہ کی عبارت ملاحظہ ہو۔

إن العقد يقع على اللبن والخدمة تابعة ولهذا لو أرضعته بلبن شاة لا يستحق الأجر (۶۵)

(عقد اور معاہدہ دودھ پر ہوا ہے اور بچہ کی دیکھ بھال اس کے تابع اور ضمنی ہے اس لئے اگر وہ عورت بچہ کو بکری کا دودھ پلائے تو وہ اجرت کی مستحق نہیں ہوگی)

الغرض اس حوالہ سے بلڈ بنک قائم کرنے کی گنجائش ہے کیونکہ صورت حال یہ ہے کہ انسان کسی

وقت بھی مہلک بیماری میں مبتلا ہو سکتا ہے اور اسے خون کی ضرورت پیش آسکتی ہے ظاہر ہے کہ وہی خون اس کے لئے موزوں ہوتا ہے جو اس کے خون کے گروپ سے تعلق رکھتا ہو اور بوقت ضرورت خون کے مناسب گروپ کے ملنے میں دشواریاں پیش آتی ہیں نیز رضا کارانہ بنیادوں پر خون کا مہیا ہونا بسا اوقات کارے دارد ہوتا ہے اس لئے ضرورت پیش آتی ہے کہ ایسا بلڈ بنک قائم کیا جائے جس میں مختلف گروپوں کے خون کا ذخیرہ ہو جہاں سے وہ خون معاوضہ پر یا بلامعاوضہ حاصل کیا جاسکے۔

۳۷۔ جسمانی صحت کے لئے آپریشن کرانا درست ہے

اگر کسی شخص کو ایسا مرض لاحق ہو جائے کہ اس کے نتیجے میں اس کے جسم کا آپریشن ضروری ہو جائے تو ایسی صورت میں اس کا آپریشن نہ صرف کیا جاسکتا ہے بلکہ ضروری ہے۔ بشرطیکہ صحت کا گمان غالب ہو۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کی اجازت نہ ہو کیونکہ انسانی جسم کو اذیت دینا کسی صورت درست نہیں اور پھر انسانی جسم میں قطع وبرید کا عمل ایک انتہائی عمل ہے اور انسان اپنے جسم کا مالک نہیں ہے کہ اس میں جیسے چاہے تصرف کرے۔

لیکن انسانی جان کی حفاظت کے نقطہ نظر سے ضرورۃ کا تقاضہ یہ ہے کہ آپریشن کی اجازت ہو کیونکہ انسانی جسم کی حفاظت انسان کا حق ہی نہیں اس کا فرض ہے اور ایسی عمل جراحی جس کی کامیابی کے مواقع زیادہ ہوں اور تجربات سے اس کی تصدیق ہو چکی ہو سے احتراز کر کے صحت کو نقصان پہنچانے کا عمل اختیار کرنا کسی صورت درست نہیں جسمانی اذیت کے مقابلہ میں جسمانی صحت کے حصول کا عمل زیادہ راجح ہے چنانچہ فقہ کا اصول ہے۔

لو كان أحدهما أعظم ضررا من الأخر فإن الأشد يزال بالأخف (٦٦)

لہٰذا آپریشن کی اذیت کے ذریعہ جسمانی مرض کی اذیت کا ازالہ کیا جائے گا۔

چنانچہ فتاوی عالمگیری میں ہے۔

لا بأس بقطع العضو إن وقعت فيه الأكلة لأن لا تسري ولا بأس بشق المثانة إن كانت فيها حصاة (٦٧)

یعنی اگر کسی عضو میں ناسور پیدا ہو جائے تو اسکو بڑھنے سے روکنے کے لئے عضو کاٹنے میں کوئی حرج نہیں اور اگر مثانہ میں پتھری ہو تو مثانہ چیرنے میں کوئی حرج نہیں۔

اسی طرح فقہا نے اس امر کی اجازت دی ہے کہ حاملہ عورت کے انتقال کی صورت میں اگر بچہ کے زندہ ہونے کا احتمال ہو تو اس کے پیٹ کا آپریشن کر کے اس کے بچہ کو باہر نکالا جاسکتا ہے (۶۸)

۳۸۔ اعضاء کی پیوند کاری بعض صورتوں میں درست ہے

اگر کوئی شخص حالت اضطرار میں ہو اور ماہر ڈاکٹروں کی رائے کے مطابق اس کی جان بچانے یا زندہ لاش بن جانے سے بچنے کی سوائے اس کے کوئی اور صورت ممکن نہ ہو کہ اسے کسی زندہ انسان کا ایک ایسا گردہ جس پر اس شخص کی زندگی یا صحت کا دارو مدار نہ ہو یا کسی مردہ انسان کا کوئی ضروری عضو اسے منتقل کر دیا جائے تو اس کی گنجائش ہوگی۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ایسا درست نہ ہو کیونکہ انسان کے اجزاء سے فائدہ اٹھانا درست نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالی نے انسان کو معزز بنایا ہے چنانچہ علامہ مرغینانی کے الفاظ ہیں۔

حرمة الانتفاع بأجزاء الآدمي لكرامته (۶۹)

استحسان کی وجہ اضطرار اور ضرورت ہے قرآن حکیم نے حرام اشیاء کے تذکرہ کے بعد اضطرار کی صورت میں دو شرائط کے ساتھ حرام چیز کے استعمال کی اجازت دی ہے کہ ایک تو اس چیز کا استعمال ضروری حدود کے اندر ہو بلاوجہ استعمال نہ ہو اور دوسرا اس سے مقصد ضرورت کی تکمیل ہو لذت اور زینت کا حصول نہ ہو چنانچہ قرآن حکیم کے الفاظ ہیں۔

فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه (۷۰)

زیر نظر مسئلے میں چونکہ ایک زندہ انسان کی بقاء کا مسئلہ درپیش ہے اور اس کے لئے علاج کے تمام مروجہ طریقے جواب دے گئے ہیں تو ایسی صورت میں کسی مردہ انسان کے صرف ان اجزاء سے پیوند کاری کی جاسکتی ہے جو انسانی حیات کے لئے ضروری ہے اسی طرح کسی زندہ صحت مند انسان کے دونوں گردے صحتمند ہوں اور ایک گردہ نکال لینے کی صورت میں اس کی صحت متاثر ہونے کا خدشہ نہ ہو تو وہ اپنا گردہ جاں بلب مریض کو دینے کی اجازت دے سکتا ہے۔

انسانی اجزاء سے فائدہ اٹھانے کے جواز کی کچھ صورتیں فقہی ذخیرہ میں بھی موجود ہیں۔ مثلاً عورت کے دودھ کے بارے میں ذکر ہے کہ اسے ازراہ علاج ناک میں ڈالا جاسکتا ہے یا پیا جاسکتا ہے۔

ولا بأس بأن یسعط الرجل بلبن المرأة ویشربه للدواء (۷۱)

اسی طرح امام نووی رقم طراز ہیں۔

إن اضطر فلم یجد شیئا" فهل یجوزله أن یقطع شیئا" من بدنه یأكله فیه وجهان قال أبو إسحاق یجوز لأنه إحیاء نفس بعضو فجاز كما یجوز أن یقطع عضوا إذا وقعت فیه الأكلة لإحیاء نفسه (۷۲)

(اگر کوئی شخص مجبور ہو جائے اور اسے کوئی چیز نہ ملے تو کیا وہ اپنے بدن کا کچھ حصہ کاٹ کر کھا سکتا یا نہیں تو اس میں دونوں قسم کی آراء ہیں علامہ ابو اسحاق کا کہنا ہے کہ یہ درست ہے اس لئے کہ ایک عضو کے بدلہ میں انسانی جان کو حیات بخشنا ہے یہ اسی طرح درست ہے جیسے انسانی جان کی حفاظت کے لئے گلنے سڑنے والے عضو کو کاٹنا درست ہے)

اعضاء کی پیوند کاری کی درج ذیل صورتیں جائز ہیں۔ (۷۳)

(۱)۔ ایک ہی انسان کے جسم کے ایک حصے سے کسی عضو کو اسی کے جسم میں کسی دوسری جگہ منتقل کرنا جائز ہے بشرطیکہ اس بات کا اطمینان حاصل کر لیا گیا ہو کہ اس آپریشن کا متوقع فائدہ اس نقصان سے زیادہ ہے جو اس آپریشن کے ذریعہ پیدا ہوگا نیز یہ شرط بھی ملحوظ رکھنی ضروری ہے کہ یہ عمل کسی مفقود عضو کو وجود میں لانے یا اس کی اصلی صورت کو بحال کرنے یا اس کے مقصود وظیفے کو بحال کرنے یا کسی عیب کی اصلاح یا ایسی بدصورتی کے ازالہ کے لئے کیا گیا ہو جو کسی شخص کے لئے جسمانی یا نفسیاتی اذیت کا موجب ہو۔

(۲)۔ ایک انسان کے جسم سے دوسرے انسان کے جسم میں ایسے چیز کی منتقلی جائز ہے جو خود بخود دوبارہ وجود میں آتی رہتی ہو مثلاً" خون اور کھال لیکن اس میں اس شرط کی رعایت ضروری ہے کہ عطیہ دینے والا کامل اہلیت والا (عاقل وبالغ) ہو اور دیگر شرعی شرائط کا بھی لحاظ رکھا گیا ہو۔

(۳) اس عضو کا کوئی حصہ جو زندہ انسان کے جسم سے کسی بیماری کی وجہ سے نکالا گیا ہو' اس سے دوسرے شخص کیلئے استفادہ جائز ہے۔ مثلاً کسی شخص کی آنکھ کسی بیماری کیوجہ سے نکالی گئی ہو۔ اس کے قرنیہ سے دوسرے شخص کے لئے استفادہ جائز ہے

(۴) کسی مردہ شخص کا ایسا عضو کسی زندہ انسان کی طرف منتقل کرنا جائز ہے جس پر کسی زندہ انسان کی زندگی موقوف ہو یا جس پر اس کے کسی اساسی وظیفے کی سلامتی کا دارومدار ہو مثلاً آنکھوں کے قرنیہ کی منتقلی' بشرطیکہ مرنے والے شخص نے موت سے پہلے یا اس کے ورثاء کے موت بعد منتقلی کی اجازت دیدی

ہو۔ اگر متوفی شخص لاوارث ہے' یا نامعلوم ہو تو مسلمانوں کے ولی الامر نے اجازت دیدی ہو۔

واضح رہے کہ انسانی اعضاء کی خرید و فروخت کسی حال میں جائز نہیں۔

اعضاء کی پیوند کاری کی درج ذیل صورتیں ناجائز ہیں

(۱) جس عضو پر زندگی کا دار ومدار ہو' اسکی منتقلی حرام ہے۔ مثلاً کسی زندہ انسان کے دل کو دوسرے انسان کی طرف منتقل کرنا

(۲) کسی زندہ انسان سے ایسے عضو کو منتقل کرنا حرام ہے جس کے الگ کرنے سے وہ اپنی زندگی میں اساسی وظیفہ سے محروم ہو جائے خواہ زندگی کی سلامتی اس پر موقوف نہ ہو جیسے آنکھوں کے قرنیہ کی منتقلی۔

۳۹۔ دوران جنگ بعض مسلم قیدیوں کو دشمن بطور ڈھال استعمال کرے تو وہ حملہ میں رکاوٹ ثابت نہیں ہوں گے

دوران جنگ اگر دشمن بعض مسلمان قیدیوں کو ڈھال کے طور پر اپنے آگے کرلے اور دوسری طرف یہ بات بھی یقینی یا غالب گمان کے درجہ میں معلوم ہو کہ اگر مسلمانوں نے کفار کی اس ڈھال پر حملہ نہ کیا تو ان کا قلع قمع ہو جائے گا تو ایسی صورت میں ان مسلمانوں کی پرواہ کیے بغیر حملہ کر دیا جائے گا۔ یہ اجازت' نص عام سے ثابت شدہ حکم یعنی قتل مسلم کی حرمت کے معارض ہے لیکن یہاں مصلحہ ضروریہ ہے کہ تمام مسلمانوں کی زندگی کا تحفظ کرنا' ضروری ہے اور یہ یقینی امر ہے کہ حملہ سے ہچکچاہٹ کی صورت میں مسلمانوں

کا استیصال ہو جائے گا نیز کہ اسکا تعلق ایک فرد یا چند افراد سے نہیں ہے(۷۴)

۴۰۔ بوقت ضرورت عورت کے چہرے کی طرف دیکھنے کی اجازت ہے

پیغام نکاح کے وقت' تعلیم 'گواہی دینے کے وقت معاملہ طے کرتے وقت 'اور علاج معالجہ کی صورت میں عورت کا چہرہ دیکھنا جائز ہے بلکہ معالج ' جائے مرض کو خواہ کہیں بھی ہو دیکھ سکتا ہے بشرطیکہ وہ فتنہ سے محفوظ ہو

قیاس کی رو سے عورت کی طرف دیکھنے کی اجازت نہیں بلکہ نظریں پست رکھنے کا حکم ہے۔

استحسان کی وجہ ضرورۃ ہے کہ مذکورہ بالا صورتوں میں عورت کے مستقبل کی زندگی یا جسمانی وذہنی صحت اور حقوق کی حفاظت کے لئے اس کی طرف دیکھا جائے' بصورت دیگر اس کے لئے حرج ہو گا (۷۵)

۴۱۔ ملاوٹ شدہ خوراک وادویات کو ضائع کردیا جائے گا

کسی شخص کے پاس ملاوٹ شدہ دودھ وغیرہ ہے تو اس دودھ کو بہا دیا جائے گا'

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس دودھ کو ضائع نہ کیا جائے کیونکہ اس میں دودھ کے مالک کا نقصان ہے۔ اور کسی شخص کو مالی نقصان پہنچانا درست نہیں لیکن ضروری مصلحت کا تقاضہ یہ ہے کہ اس دودھ کو ضائع کر دیا جائے کیونکہ دودھ وغیرہ فروخت کرنے کی صورت میں کئی افراد کی صحت کو نقصان پہنچے گا اور اکثر افراد کی مضرت کا ازالہ' ایک فرد کی مضرت کے ازالہ پر مقدم ہے۔ جیسے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے احتکار (اشیاء صرف پر اجارہ داری) سے منع کیا ہے کہ اس میں چند افراد کے نفع کے مقابلہ میں زیادہ افراد کا نقصان ہے (۷۶)

۴۲۔ خطرے کے انسداد کے لئے دشمن ملک کو دولت دینے کی گنجائش ہے

اگر مسلم معاشرہ کمزور ہو اور اس میں اپنے علاقے کے تحفظ کی طاقت نہ ہو تو اس صورت میں اپنے تحفظ اور لاحق خطرات سے بچاؤ کے لئے دشمن طاقت کو دولت دی جا سکتی ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ درست نہ ہو کیونکہ دشمن کی مدد کرنا معصیت ہے اور معصیت حرام ہے۔

استحسان کی وجہ ضرُرۃ ہے کہ بڑے نقصان سے بچنے کیلئے کم تر نقصان کو برداشت کرنا پڑتا ہے۔(۷۷)

۴۳۔ شخصی ملکیت کو قومی تحویل میں لینا درست ہے بشرطیکہ مصلحت عامہ کے تحت ہو

شخصی ملکیت میں موجود غیر منقولہ جائیداد کو مناسب معاوضہ کے بدلہ میں قومی تحویل میں لینا درست ہے بشرطیکہ یہ حصول ضرورت عامہ یا ایسی حاجت عامہ کے تحت ہو جو ضرورت کے قائم مقام ہوتی ہے۔ جیسے

مساجد، سڑکوں اور پلوں کی تعمیر وغیرہ

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ شخصی جائیداد کو مالک کی رضا مندی کے بغیر لینا درست نہیں کیونکہ انفرادی ملکیت ایک قابل احترام شرعی اصول ہے، حتیٰ کہ مال کی حفاظت ان پانچ ضروریات میں سے ایک ہے جن کی رعایت شریعت کے مقاصد میں شامل ہے۔

استحسان کیوجہ ضرورۃ کا اصول ہے کہ جس معاملہ میں سوائے اس کے کوئی چارہ کار نہ ہو کہ دو قسم کے نقصانات میں سے کوئی ایک لازماً برداشت کرنا پڑے تو اس صورت میں کم درجے کے نقصان کو برداشت کرتے ہوئے بڑے نقصان سے بچا جائے گا۔

چنانچہ فقہ کا اصول ہے

لو کان أحدهما أعظم ضررا من الأخر فإن الأشد یزال بالأخف (۷۸)

اب یہاں ایک طرف شخصی ملکیت سے محرومی کا نقصان ہے لیکن اس سے کہیں بڑھ کر وہ نقصان ہے جس کا سامنا پورے معاشرے کو کرنا پڑ رہا ہے یا کرنا پڑے گا (۷۹)

چنانچہ حضرات عمر اور عثمان رضی اللہ عنہما کے ادوار حکومت میں حرم مکی کی توسیع کے لئے عادلانہ معاوضہ کے بدلہ کئی افراد سے ان کے گھر لے لئے گئے تھے۔ (۸۰)

۴۴۔ بنک میں روپیہ جمع کرانا جائز ہے

بنک میں روپیہ حفاظت و نگہداشت کے نقطۂ نظر سے رکھنا جائز ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ بنک میں روپیہ جمع کرانا درست نہیں، کیونکہ اس طرح ایک سودی ادارے سے تعاون ہوتا ہے، اور گناہ کے کاموں میں تعاون سے منع کیا گیا ہے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے۔

ولا تعاونوا علی الإثم والعدوان (۸۱)

(گناہ اور زیادتی کے کاموں میں ایک دوسرے سے تعاون مت کرو)

یہی وجہ ہے کہ جس ملک کے ساتھ مسلمان حالت جنگ میں ہوں، اس کو ہتھیار فروخت کرنا درست نہیں کہ اس میں مسلمانوں کے خلاف تعاون کا پہلو موجود ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مال کی حفاظت ان بنیادی ضروریات میں شامل ہے جنکو دین نے معتبر قرار

دیا ہے' حتی کہ اس کے بیجا ضیاع کو شیطانی عمل قرار دیا گیا ہے۔ جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے

ولا تبذر تبذیرا إن المبذرین كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفورا (۸۲)

(مال بیجا مت خرچ کرو بلا شبہ مال کو بیجا خرچ کرنے والے شیاطین کے بھائی ہیں اور شیطان اپنے رب کا ناشکرا ہے)

اسی طرح مال کی حفاظت کے لئے شریعت نے قطع ید کی سزا مقرر کی ہے۔ لہذا مال کی حفاظت کی نیت کے ساتھ بنک میں رقم رکھی جا سکتی ہے۔ کیونکہ فی زمانہ گھروں میں رقوم کی حفاظت کا نظام غیر تسلی بخش ہے' نیز معاشرے میں یانت کی کمی اور خیانت وچوری کی زیادتی کے باعث افراد کے پاس امانت رکھوانا بھی اندیشوں کا باعث ہے (۸۳)

حوالہ جات

(۱)۔ البخاری: کشف الاسرار ج ۴ ص ۶، مصطفیٰ الزرقا: المدخل الفقہی العام ص ۸۷

(۲)۔ الجصاص: احکام القرآن ج ۱ ص ۱۵۰

(۳)۔ ابو زہرہ: اصول الفقہ ص ۴۳

(۴)۔ الزحیلی: نظریہ الضرورۃ الشرعیہ ص ۶۵

(۵)۔ القرآن: سورۃ البقرہ آیت نمبر ۱۸۵

(۶)۔ القرآن: سورۃ الحج آیت نمبر ۷۸

(۷)۔ القرآن: سورۃ البقرہ آیت نمبر ۱۷۳

(۸)۔ القرآن: سورۃ المائدہ آیت نمبر ۳

(۹)۔ القرآن: سورۃ الانعام آیت نمبر ۱۴۵

(۱۰)۔ القرآن: سورۃ النحل آیت نمبر ۱۱۵

(۱۱)۔ القرآن: سورۃ الانعام آیت نمبر ۱۱۹

(۱۲)۔ الزحیلی: نظریہ الضرورۃ الشرعیہ ص ۵۷ تا ۶۳

(۱۳)۔ ایضاً ص ۶۶، ۶۷

(۱۴)۔ ایضاً ص ۱۹۰، ما بعدھا

(۱۵)۔ ایضاً ص ۲۶۸، ۲۶۹

(۱۶)۔ السیوطی: الاشباہ والنظائر ص ۸۴

(۱۷)۔ ایضاً ص ۸۳

(۱۸)۔ البخاری: کشف الاسرار ج ۴ ص ۴

(۱۹)۔ السرخسی: تمہید الفصول فی الاصول ج ۲ ص ۳۰۲، البخاری، کشف الاسرار ج ۴ ص ۶

(۲۰)۔ المرغینانی: الھدایہ، کتاب الطہارات ج ۱ ص ۴۲

(۲۱)۔ ابن ہمام: شرح فتح القدیر ج ۱ ص ۲۶۰

(۲۲)۔ المرغینانی: الھدایہ کتاب الطہارات ج ۱ ص ۴۲

(۲۳)۔ البخاری : کشف الاسرار ج ۴ ص ۸' ابن امیر الحاج : التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۲۲۳' امیر بادشاہ : تیسیر التحریر ج ۴ ص ۷۹ ذکی الدین شعبان : اصول الفقہ الاسلامی ص ۱۶۰' بدران : اصول الفقہ ص ۲۹۲

(۲۴)۔ المرغینانی : الهدایہ ' باب المسح علی الخفین ج ۱ ص ۵۸

(۲۵)۔ الزحیلی : نظریہ الضرورۃ الشرعیۃ ص ۱۱۹ ایضا ص ۲۲۹

(۲۶)۔ المرغینانی : الهدایہ ' باب الانجاس وتطهیرہا ج ۱ ص ۷۷

(۲۷)۔ ایضا ' باب شروط الصلاۃ التی تتقدمہا ج ۱ ص ۹۶

(۲۸)۔ ایضا ' ج ۱ ص ۹۷

(۲۹)۔ ایضا ' باب صلاۃ المریض ج ۱ ص ۱۶۲' ۱۶۳

(۳۰)۔ ایضا ' باب فی سجدۃ التلاوۃ ج ۱ ص ۱۶۴

(۳۱)۔ ایضا ' باب صلاۃ الجمعہ ج ۱ ص ۱۶۹

(۳۲)۔ ایضا ' کتاب الجنائز ج ۱ ص ۱۷۸

(۳۳)۔ ایضا ' باب مایوجب القضاء والکفارۃ ج ۱ ص ۲۱۸

(۳۳) ایضا ' باب مایوجب القضاء والکفارۃ ج ۱ ص ۲۱۸

(۳۴) ایضا

(۳۵) ایضا ' مسائل منثورہ من کتاب الحج ج ۱ ص ۳۰۳

(۳۶) ایضا کتاب الشرکہ ج ۱ ص ۶۲۶

(۳۷) ایضا ' باب خیار العیب ج ۳ ص ۴۳

(۳۸) ایضا ' باب البیع الفاسد ج ۳ ص ۵۵

(۳۹) ایضا ' کتاب الشهادۃ ج ۳ ص ۱۵۹

(۴۰) ایضا ' باب الشهادۃ ج ۳ ص ۱۷۰

(۴۱) الزحیلی : نظریہ الضرورہ الشرعیۃ ص ۱۲۰ .

(۴۲) المرغینانی : الهدایہ ' کتاب الاجارات ج ۳ ص ۳۰۳

(۴۳) ایضا ' کتاب الاضحیۃ ج ۴ ص ۴۴۸

(۴۴) ایضا ' باب ما یحدثہ الرجل فی الطریق ج ۴ ص ۲۰۲-۲۰۷

(۴۵) الزحیلی: نظریہ الضرورۃ الشرعیۃ ص ۷۸

(۴۶) ابو زھرہ: مالک ص ۳۲۲' الدوالیبی: المدخل الی علم اصول الفقہ ص ۲۹۵

(۴۷) الزحیلی: نظریہ الضرورۃ الشرعیۃ ص ۷۶

(۴۸) ایضاً' ص ۸۷' ۸۸

(۴۹) ایضاً ص ۱۶۵

(۵۰) القرآن: سورۃ المائدہ آیت نمبر ۶

(۵۱) القرآن: سورۃ البقرہ آیت نمبر ۲۸۶

(۵۲) القرآن: سورۃ البقرہ آیت نمبر ۱۸۵

(۵۳) القرآن: سورۃ الحج آیت نمبر ۷۸

(۵۴) المرغینانی: الھدایہ' کتاب الطہارات ج ۱ ص ۲۹

(۵۵) القرآن: سورۃ البقرہ آیت نمبر ۲۸۶

(۵۶) القرآن: سورۃ الحج آیت نمبر ۷۸

(۵۷) المرغینانی: الھدایہ' باب المسح علی خفین ج ۱ ص ۶۲

(۵۸) رحمانی: جدید فقہی مسائل ص ۲۸۲' ۲۸۳

(۵۹) السیوطی: الاشباہ والنظائر ص ۸۴

(۶۰) رحمانی: جدید فقہی مسائل ص ۴۴' ۴۵

(۶۱) الزحیلی: نظریہ الضرورۃ الشرعیۃ ص ۲۳۸

(۶۲) فتاوی عالمگیری ج ۴ ص ۱۱۲

(۶۳) المرغینانی: الھدایہ ج ۳ ص ۵۵

(۶۴) ایضاً

(۶۵) ایضاً ج ۳ ص ۳۰۴

(۶۶) السیوطی: الاشباہ والنظائر ص ۱۲۲

(۶۷) فتاوی عالمگیری ج ۴ ص ۱۱۴

(۶۸) ندوی: اجتہاد اور تبدیلی احکام ص ۱۹۳

(٦٩) المرغینانی: الھدایہ ج ۱ ص ۴۱

(٧٠) القرآن: سورۃ البقرہ آیت نمبر ۱۷۳

(٧١) فتاویٰ عالمگیری ج ۴ ص ۱۱۲

(٧٢) النووی: شرح المہذب ج ۹ ص ۴۱

(٧٣) اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ کی قرارداد نمبر ۲۶ / ۱ / ۴

(٧٤) خلاف: علم اصول الفقہ ص ۱۰۲

(٧٥) الزحیلی: نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ ص ۱۲۳، ایضاً ص ۲۶۲

(٧٦) البرديسی: الفقہ اساس التشریع ص ۸۱ (الحکم فی ما لا نص فیہ)

(٧٧) الزحیلی: نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ ص ۱۸۶

(٧٨) السیوطی: الاشباہ والنظائر ص ۱۲۲

(٧٩) اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ کی قرار نمبر ۲۹ / ۳ / ۴

(٨٠) الزحیلی: نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ ص ۲۳۰

(٨١) القرآن: سورۃ المائدہ آیت نمبر ۲

(٨٢) القرآن، سورۃ الاسراء آیت نمبر ۲۶، ۲۷

(٨٣) الزحیلی: نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ ص ۲۶۳

استحسان بالعرف

استحسان بالعرف یہ ہے کہ ان امور کا تعین کیا جائے جن کے تعین کو شریعت نے حالات کے مطابق اجتہاد کے سپرد کیا ہے یا یہ کہ درپیش مسئلے میں قیاس یا عام قاعدہ کے تقاضے سے عدول کرتے ہوئے شرعی حدود کے اندر رہتے ہوئے لوگوں کے مابین رائج عادت پر مبنی حکم کو اختیار کیا جائے

فقہاء کے ہاں عرف شرعی دلائل میں سے ایک ہے اور اس پر کئی ایک احکام کا دارومدار ہے خاص طور پر قسم، نذر اور طلاق کے معاملات میں، چنانچہ علامہ ابن عابدین کا شعر ہے

والعرف في الشرع له اعتبار لذا عليه الحكم قد يدار(۱)

(شریعت میں عرف کا اعتبار ہے، یہی سبب ہے کہ اس پر حکم کا کبھی دارومدار ہوتا ہے)

ذیل میں استحسان بالعرف سے متعلق درج ذیل نکات زیر بحث آئیں گے۔ ان کی تفصیل ملاحظہ ہو

فصل اول:۔ عرف کا تعارف

(۱) عرف کی تعریف

(۲) عرف کی حجیت

(۳) عرف کی اقسام

فصل دوم:۔ استحسان بالعرف اور فقہی مسائل

(۱) استحسان بالعرف پر مبنی احکام

(۲) فقہی مسائل میں قیاس اور استحسان بالعرف کا تقابلی مطالعہ

(۳) عرف کی تبدیلی کا اثر

عرف کا تعارف

عرف کی تعریف

عرف اس فعل کا نام ہے جو لوگوں کے درمیان مشہور ہو جائے اور لوگ اس کے عادی ہو جائیں اور اس پر کاربند ہو جائیں۔ یا عرف وہ لفظ ہے جس کا مخصوص معنی پر اطلاق مشہور ہو جائے لیکن اس معنی کو لغت سے کوئی مناسبت نہ ہو اور یہ شہرت اس قدر ہو کہ اس لفظ کے سنتے ہیں کوئی دوسرا معنی ذہن میں نہ آئے (۲)

بالفاظ دیگر عرف اجتماعی عادت کا دوسرا نام ہے۔ اس تعریف کے تحت عرف کی دونوں اقسام یعنی عرف قولی اور عرف عملی آجاتی ہیں۔

علامہ عبداللہ بن احمد نسفی نے عرف کی تعریف کی ہے۔

ما استقر فی النفوس من جهة العقول' فتلقته الطباع السليمة بالقبول (۳)

(جو بات عقلی طور پر انسانی نفوس میں جاگزیں ہو جائے اور سلیم طبیعتیں اسے قبول کرلیں)

علامہ ابن عابدین اپنے رسالہ میں "عادت" کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ لفظ "معاودة" سے ماخوذ ہے یعنی عادت ایسی حقیقت ہے جو بار بار کرنے اور یکے بعد دیگرے دھرانے سے انسانی نفوس وعقول میں معروف مشہور اور مستحکم ہوجاتی ہے اور کسی باہمی تعلق اور قرینہ کے بغیر اسے قبول کر بھی لیا جاتا ہے یہاں تک وہ ایک حقیقت عرفیہ یعنی معروف حقیقت بن جاتی ہے توگویا عادت اور عرف' مصداق کے حوالہ سے ایک معنی اور مفہوم رکھتے ہیں گو لغوی طور پر دونوں مختلف ہیں (۴)

اجماع اور عرف دونوں کا شرعی دلائل سے تعلق ہے ان میں فرق یہ ہے کہ اجماع کا دارومدار مجتہدین امت کے اتفاق رائے پر ہے جبکہ عرف میں اتفاق رائے شرط نہیں اس میں عوام وخواص کی اکثریت کا طرز عمل ہی کافی ہے جو عرف کو وجود میں لے آتا ہے۔

عرف کی حجیت

فقہاء نے تشریع اور قانون سازی میں عرف کے حجت ہونے پر آیت ذیل سے استدلال کیا ہے۔

خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاھلین (۵)

(درگزر کیجئے، بھلی بات کا حکم دیجئے اور جاہلوں سے اعراض کیجئے)

اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا یہ قول بھی استدلال میں پیش کیا جاتا ہے۔

مارآہ المسلمون حسنا فھو عنداللہ حسن، ومارآہ المسلمون سیئا فھو عنداللہ سیئی (۶)

(جس چیز کو مسلمان اچھا خیال کریں وہ اللہ کے ہاں بھی اچھی ہے اور جس چیز کو مسلمان برا تصور کریں وہ اللہ کے ہاں بری ہے) چونکہ عرف بھی ان امور میں سے ہے جن کو مسلمان اچھا اور بہتر تصور کرتے ہیں لہٰذا یہ اللہ کے ہاں بھی اچھا ہوگا یہاں یہ امر ملحوظ رہے کہ آیت بالا میں "عرف" کے لفظ سے استدلال لغوی معنی پر مبنی ہے یعنی پسندیدہ بات یہاں فقہی مفہوم مقصود نہیں ہے لیکن لغوی معنی سے اصطلاحی مفہوم کی کسی حد تک تائید ضروری ہوتی ہے

عرف کو فقہا کے ہاں کافی اہمیت حاصل ہے چنانچہ اس کو شرعی دلیل اور استنباط کے اصولوں میں سے ایک قرار دیا گیا ہے

چنانچہ ان کا قول ہے العادۃ محکمۃ والثابت بالعرف ثابت بدلیل شرعی (۷)

(عادت پر فیصلہ کیا جاتا ہے اور عرف سے ثابت شدہ چیز شرعی دلیل سے ثابت ہے)

لہٰذا جو احکام شریعت میں بغیر کسی تفصیل کے وارد ہوئے ہیں اور وہاں ان کا کوئی ضابطہ نہیں بتایا گیا تو اس سلسلے میں عرف کی جانب رجوع کیا جائے گا۔ مثلاً" سرقہ (چوری) میں قطع ید کے لئے حرز (حفاظت) شرط ہے یعنی مسروقہ چیز کسی محفوظ جگہ پر ہو اب حرز کیا چیز ہے اور کیا نہیں ہے اسکا فیصلہ عرف سے ہوگا۔

شافعیہ نے ایمان (قسم) کے سلسلے میں کہا ہے کہ ان کا دارومدار پہلے لغت اور پھر عرف پر ہے جبکہ حنفیہ کے ہاں ایمان کا تمام تر دارومدار عرف پر ہی ہے چنانچہ کسی شخص نے گوشت نہ کھانے کی قسم اٹھائی اور پھر اس نے مچھلی کھالی تو اس کی قسم متاثر نہیں ہوگی کیونکہ عرف میں مچھلی کو گوشت کے زمرے میں داخل نہیں سمجھا جاتا ہے اسی طرح کسی نے سری نہ کھانے کی قسم اٹھائی تو وہ چڑیوں اور مچھلیوں کے سر کھانے سے حانث نہیں ہوگا۔

اس کے علاوہ تقریباً" سو سے زائد مقامات ایسے ہیں جہاں عرف واضح گفتگو کی جگہ لے لیتا ہے مثلاً" مہمان کے سامنے کھانا پیش کرنا عرف میں دعوت طعام ہے ضروری نہیں کہ زبان سے بھی کہا جائے

اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ وہ عرف قابل قبول ہے جو صحیح اور عام ہو اور عہد صحابہ سے چلا آرہا ہو اس سے کسی شرعی نص یا اساسی قاعدہ کی خلاف ورزی نہ ہوتی ہو حتیٰ کہ حنفیہ نے اس امر کی تصریح کی ہے کہ عرف عام کی بناء پر قیاس کو بھی ترک کیا جاسکتا ہے اور یہ کسی شرعی دلیل کی عمومیت کی تخصیص بھی کر سکتا ہے (۹) اور یہ استحسان بالعرف کہلاتا ہے

مثلاً" عقد استصناع' عقد اجارہ' عقد سلم اور عقد معاطاۃ (یعنی زبان سے ایجاب و قبول کے بغیر کسی چیز کا لین دین کیا جائے) کی اجازت عرف کی بناء پر خلاف قیاس دی گئی ہے اسی طرح لوگوں کا اپنی ضروریات و مصالح کے مطابق تجارتی معمولات مقرر کرنا' سیاسی منصوبہ بندی کرنا' اقتصادی ڈھانچہ تشکیل دینا وغیرہ بھی اسی نوعیت سے تعلق رکھتا ہے۔ عرف عام کے بارے میں حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء بھی اس امر کے قائل ہیں کہ اس سے کسی عام لفظ کی تخصیص اور مطلق کو مقید کیا جاسکتا ہے اور نصوص کے نزول یا ورود کے وقت جو عرف موجود ہو' اس کی روشنی میں نصوص کی تفسیر کی جاسکتی ہے نیز عرف قولی کے ذریعے کسی لفظ کی لغوی حقیقت متعین کی جائے (۱۰)

تاہم عرف خاص کے ذریعے نہ تو قیاس کو ترک کیا جاسکتا ہے اور نہ اس کے ذریعے کسی نص کی تخصیص درست ہے جہاں تک عرف فاسد کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں واضح بات یہ ہے کہ اس کا اعتبار ہی نہیں ورنہ شریعت اپنا وجود کھو بیٹھے گی جیسا کہ آج کل کئی حرام چیزیں رواج کا حصہ بن چکی ہیں مثلاً" سودی لین دین 'شراب نوشی' شراب فروشی' جوا اور سٹہ بازی' خواتین و حضرات کا بلا تکلف اختلاط وغیرہ

عرف کی اقسام

عرف کی تین نوعیت کی تقسیم کی گئی ہے (۱۱)

اول عرف باعتبار قول و فعل

یعنی عرف کا تعلق یا قول سے ہو گا یا عمل سے اس طرح دو قسمیں وجود میں آجاتی ہیں۔

۱۔ عرف قولی ' یعنی کسی لفظ کو لغت کی مدد کے بغیر کسی خاص معنی کے لئے مشہور کر دیا جائے جیسے "ولد" کا لفظ عربی لغت میں مذکر و مونث دونوں کے لئے مستعمل ہے لیکن عرف میں اس کو صرف مذکر یعنی بیٹے کیلئے مخصوص کر لیا گیا ہے اسی طرح لحم (گوشت) کا اطلاق مچھلی پر برنبائے عرف نہیں کیا جاتا ہے گو لغت

میں اس کی گنجائش ہے اسی طرح دابہ (چوپایہ) اطلاق صرف گھوڑے پر کیا جائے تو یہ عرفی تقاضہ کہلائے گا۔

۲۔ عرف فعلی یعنی کوئی فعل معاشرے میں مروج ہو جائے اور لوگ اس پر کاربند ہو جائیں جیسے زبان سے کوئی لفظ ادا کئے بغیر باہمی لین دین سے کسی چیز کی خرید و فروخت کرنا اسکو فقہ کی اصطلاح میں "بیع المعاطاۃ" کہا جاتا ہے اسی طرح یہ عرف عملی کی مثال ہے کہ مہر کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا جائے یعنی معجل جس کی فوری ادائیگی کی جائے اور مؤجل جس کی ادائیگی کے لئے کوئی وقت مقرر کیا جائے۔

دوم۔ عرف باعتبار عام و خاص

عرف خواہ قول سے متعلق ہو یا عمل سے، اس کی دو قسمیں ہیں - (۱) عرف عام (۲) عرف خاص

عرف عام یہ ہے کہ کسی وقت میں کئی ایک شہروں کے باشندوں کی اکثریت کے ہاں جو چیز رائج ہو جائے جیسے (۱) عقد استصناع یعنی پیشگی رقم دیکر کوئی چیز اپنے منشا کے مطابق تیار کرانا (۲) حرام کے لفظ کو طلاق کے معنوں میں استعمال کرنا (۳) حمام میں ٹھہرنے کی مدت کا تعین کئے بغیر داخل ہو جانا۔

عرف خاص یہ ہے کہ جو چیز ایک شہر یا ایک خطے کے باشندوں میں یا کسی مخصوص گروہ میں مروج ہو جیسے اہل عراق کے عرف میں دابہ (چوپایہ) کا اطلاق صرف گھوڑے پر کیا جاتا ہے، اسی طرح قرض وغیرہ کے معاملات کو ثابت کرنے کے لئے تاجروں کی بہی کھاتوں پر اعتماد کرتے ہوئے فیصلہ بھی عرف خاص کی مثال ہے۔

سوم۔ عرف باعتبار صحت و فساد

عرف کی ایک اور تقسیم یوں ہے کہ کچھ عرف صحیح اور قابل اعتبار ہوتے ہیں اور کچھ فاسد اور ناقابل اعتبار عرف صحیح یہ ہے کہ کسی حلال کو حرام اور حرام کو حلال کیئے بغیر کوئی معاملہ لوگوں میں رواج پا جائے جیسے عقد استصناع میں پیشگی بیعانہ رقم ادا کرنا یا یہ عرف کہ نو بیاہی بیوی کا مہر کا کچھ حصہ لئے بغیر شوہر کے گھر منتقل نہ ہونا۔ اسی طرح یہ کہ منگیتر منگنی کے دوران جو چیز دے اس کو ہدیہ اور تحفہ سمجھا جائے اور مہر کا حصہ نہیں

عرف فاسد یہ ہے کہ جو معاملہ لوگوں میں رائج تو ہو لیکن وہ کسی حرام کو حلال یا حلال کو حرام بنانے کے باعث ہو جیسے سودی کاروبار، عام تقریبات میں عورتوں اور مردوں کا بلا تکلف اختلاط، ضیافتوں میں شراب کا استعمال، تقریبات میں نماز کا ترک کر دینا وغیرہ

استحسان بالعرف کا اطلاق دو امور پر ہوتا ہے

۱۔ قرآن وسنت میں بیان کردہ کسی حکم کی تعبیر' اجتہاد اور عرف پر چھوڑ دی جائے (۱۲)

جیسے قرآن مجید میں ان خواتین کے لئے متاع بالمعروف کا ذکر کیا گیا ہے جنکو قبل از رخصتی طلاق ہو جائے اور ان کا مہر بھی مقرر نہ ہوا ہو (۱۳)اب اس متاع کی نوعیت ومقدار حالات کے اعتبار سے متعین ہو گی۔ چنانچہ امام شافعی فرماتے ہیں۔

استحسن فی المتعة أن یکون ثلاثین درهما(۱۴)

(میں متاع کو تیس درہم کی مالیت میں اچھا جانتا ہوں) گویا اس استحسان سے امام شافعی اتفاق رکھتے ہیں۔

۲۔ استحسان بالعرف پر استحسان کا دوسرا اطلاق اس حوالہ سے کیا گیا کہ وہاں قیاس کے تقاضے سے عدول کیا گیا ہے اور عرف وعادت کو احکام کا مدار بنایا گیا ہے۔ کہ اس میں سہولت اور آسانی کا لحاظ اور تنگی ومشقت کا انسداد ہے چنانچہ ڈاکٹر حسین حامد حسان کہتے ہیں

اما الا ستحسان بالعرف فی غیر موضع النص فإنه یرجع فی الواقع إلی مصلحة حاجیة عامة (۱۵)

علامہ آمدی نے استحسان بالعرف کی اس دوسری صورت پر استحسان کے اطلاق کو متنازع قرار دیا ہے (۱۶)اسیطرح استاد ابو زہرہ نے امام شافعی کے استحسان پر اعتراضات کا محل استحسان بالعرف کی اس دوسری شکل کو قرار دیا(۱۷) لیکن حقیقت حال یہ ہے کہ شافعی مسلک کے علماء بھی عرف وعادت کو قانون سازی میں اہمیت دیتے ہیں علامہ سیوطی فرماتے ہیں

اعلم أن اعتبار العادة والعرف رجع إلیه الفقه فی مسائل کثیرة لا تعد ولا تحصی (۱۸)

ا نیز علامہ سیوطی نے "العادة محکمة" کا اصول ذکر کیا بلکہ اس کے اعتبار کے لئے یہ قاعدہ بیان کرتے ہیں

إنما تعتبر العادة إذا اطردت (۱۹)

(کہ جب عادت عمومیت اختیار کر لے تو وہ معتبر ہوتی ہے)

امام شافعی نے خود اپنے مذہب جدید کے لئے کئی ایک احکام کی بنیاد اہل مصر کے عرف پر رکھی ہے۔ اور اہل عراق اور اہل حجاز کے عرف پر مبنی احکام کو ترک کر دیا (۲۰)

اسی طرح علامہ زکریا انصاری کہتے ہیں (۲۱) الا ستحسان بالعرف والعادة هو ایضا قطعی الحجیة إن ثبتت

استحسان بالعرف کی تین اقسام ہیں

۱۔ استحسان بالعرف الشرعی' قیاس کے تقاضہ کے برعکس عرف کے حکم کی طرف عدول کیا جائے

۲۔ استحسان بالعرف العملی' کسی شرعی حکم کی عملی تعبیر کیلئے عملی عرف کی طرف رجوع کیا جائے یا کسی قیاسی حکم سے عدول کر کے عملی عرف کو اختیار کیا جائے

۳۔ استحسان بالعرف القولی' قیاس کے تقاضہ کے برعکس قول کے معروف معنی کو اختیار کیا جائے

استحسان بالعرف پر مبنی احکام

(الف) استحسان بالعرف الشرعی

(۱) نماز نہ پڑھنے کی قسم' محض نماز شروع کرنے سے نہیں ٹوٹے گی

(۲) کسی بچے کے بیٹے ہونے کے دعوی کے نتیجے میں ماں بیٹا متوفی کے وارث ہوں گے

(ب) استحسان بالعرف العملی

(۳) کبوتر اور چڑیا کی بیٹ گرنے سے کنواں ناپاک نہیں ہو گا

(۴) بیوی اور بالغ اولاد کے کہے بغیر ان کی طرف سے اداء کردہ صدقہ فطر معتبر ہو گا۔

(۵) حاکم نے اپنے نکاح کیلئے کسی کو وکیل مقرر کیا' اس نے نکاح کسی گھریلو ملازمہ سے کرا دیا تو یہ نکاح درست نہیں ہو گا

(٦) شادی میں کفائۃ کا اعتبار ہو گا

(۷) شرکت مفاوضہ کا عقد درست ہے

(۸) قابل انتقال اشیاء کا وقف کرنا درست ہے

(۹) درخت پر موجود پھل کو اس شرط پر خریدنا کہ وہ بدستور اس پر رہیں گے' درست ہے'

(۱۰) ریشم کے کیڑوں اور شہد کی مکھیوں کی خرید و فروخت درست ہے۔

(۱۱) روٹی کا وزن یا تعداد کے اعتبار سے قرض لینا درست ہے۔

(۱۲) عاریۃً لئے گئے جانور کے اصطبل کو واپس کرنے کے بعد مرنے کی صورت میں ضمان نہیں آئے گا

(۱۳) ماہانہ ایک سو درہم کے اصول پر لی گئی کرایہ کی چیز کے بارے میں نئے ماہ کے پہلے شب و روز کے اندر فیصلہ کیا جاسکتا ہے

(۱۴) دودھ پلانے والی خاتون کو خوراک و لباس کی اجرت پر رکھا جاسکتا ہے

(۱۵) اجرت پر کام کرنے یا نہ کرنے کے بارے میں مالک اور کاریگر کے تنازعہ میں کاریگر کی بات معتبر ہوگی

(۱۶) دوسرے شہر تک اونٹ کرایہ پر لینے کی صورت میں معمول کا کجاوہ اس پر رکھا جاسکتا ہے

(۱۷) مزارعۃ کا عقد جائز ہے

(۱۸) عقد مزارعۃ میں کھیتی پکنے کے بعد کی سرگرمیوں کی اجرت باہمی رضامندی سے مزارع کے ذمہ کی جاسکتی ہے

(۱۹) حق شرب کو مستقل طور پر فروخت کرنا درست ہے

(۲۰) پڑوسیوں کے لئے وصیت میں وہ تمام شریک ہوں گے جنکو محلّہ کی مسجد جمع کرتی ہے

(۲۱) ایسی قیمت پر اشیاء کی ادھار خرید و فروخت درست ہے جس کا اندازہ عرف میں متعین ہو

(۲۲) ایسے پھلوں کی خرید و فروخت درست ہے جو یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتے ہیں

(۲۳) جہیز کی اشیاء کی ملکیت میں عرف کا اعتبار ہوگا۔

(۲۴) عرف کے مطابق ہر لباس پہنا جاسکتا ہے بشرطیکہ شرعی حدود سے تجاوز نہ ہو

(۲۵) پیشگی رقم کے بدلہ میں اخبارت و رسائل کی خرید فروخت درست ہے

(۲۶) تفریحی و تعلیمی مقامات میں متعینہ رقم کے ٹکٹ کے بدلہ داخل ہونا درست ہے

(۲۷) الیکٹرونک کی اشیاء کی گارنٹی کے ساتھ خرید و فروخت درست ہے

(۲۸) بیعانہ کی رقم لینا درست ہے۔

(ج) استحسان بالعرف القولی

(۲۹) ایک یا دو طلاق دینے کی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی

(۳۰) کوئی شخص یہ کہ کر کہ جب تک میں تمہیں طلاق نہ دوں، تمہیں طلاق ہے، فوراً ہی طلاق دیدے تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی

(۳۱) کسی گھر میں داخل نہ ہونے کی قسم مسجد میں داخل ہونے سے نہیں ٹوٹے گی

(۳۲) ہر حلال چیز مجھ پر حرام ہے کا مطلب کھانے پینے کی اشیاء سے احتراز ہے

(۳۳) کسی بھی عمل کی قسم پر عمل درآمد کا وقت حنث سے مستثنیٰ ہوتا ہے

(۳۴) پکی ہوئی چیز نہ کھانے کی قسم سے مقصود پکا ہوا گوشت کھانے سے اجتناب ہے

(۳۵) گوشت نہ کھانے کی قسم مچھلی کھانے سے نہیں ٹوٹتی

(۳۶) بیت اللہ تک پیدل جانے کی قسم سے مقصود اپنے اوپر حج یا عمرہ لازم کرنا ہے

(۳۷) کھانے کی خریداری کیلئے کسی کو کہنے کا مطلب گندم اور اس کا آٹا خریدنا ہے۔

(۳۸)۔ ایک سو اور روپیہ کے اقرار کا مقصد ایک سو ایک روپے کا اعتراف ہے

فقہی مسائل میں قیاس اور استحسان بالعرف کا تقابلی مطالعہ

ا۔ نماز پڑھنے کی قسم محض شروع کرنے سے نہیں ٹوٹے گی

اگر کوئی شخص یہ حلف اٹھائے کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا تو محض نماز شروع کرنے سے وہ حانث نہیں ہوگا جب تک کہ وہ تمام ارکان کے ساتھ ایک رکعت مکمل نہ کرلے' قیاس کا تقاضہ تو یہی تھا کہ نماز شروع کرنے سے ہی وہ حانث ہو جائے جیسے روزہ نہ رکھنے کی قسم اٹھانے والا محض روزہ شروع کرنے سے ہی حانث ہو جائے گا۔ لیکن یہاں قیاس کے تقاضہ سے رجوع کرتے ہوئے شرعی عرف کی بنیاد پر استحسان کیا گیا کہ نماز شروع کرنے سے حنث لازم نہیں آئے گا

شریعت کے عرف میں نماز' قیام۔ قراءۃ اور رکوع و سجود جیسے ارکان سے عبارت ہے لہذا جب تک ایسی رکعت وجود میں نہیں آتی جس میں تمام ارکان موجود ہوں۔ اس کے فعل کو صلاۃ اور نماز نہیں کہا جائے گا۔ کیونکہ نماز کے محض شروع کرنے سے اس کی حقیقت متصور نہیں ہوتی۔ جبکہ اس کے برعکس صوم (روزہ) کا ایک ہی رکن ہے یعنی امساک (اپنےآپکو مفطرات صوم سے روکے رکھنا) اور وہ روزہ شروع کرتے ہی وجود میں آجاتا ہے لہٰذا اس صورت میں حنث لازم آجائے گا' نماز کی صورت میں نہیں (۲۲)

۲۔ کمسن بچے کے بیٹے ہونے کے دعوی کے نتیجہ میں ماں بیٹا وارث ہوں گے

کسی شخص نے ایک بچہ سے متعلق کہا کہ وہ میرا بیٹا ہے پھر اسکا انتقال ہوگیا' بعد ازیں بچہ کی ماں جو کہ آزاد عورت تھی' نے دعوی کیا کہ وہ متوفی کی بیوی تھی تو دونوں ماں بیٹا اس کے وارث ہوں گے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ عورت کیلئے میراث نہ ہو' اسلئے کہ نسب جیسے صحیح نکاح سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح نکاح فاسد' مشتبہ ازدواجی تعلق اور ملکیت سے بھی ثابت ہوتا ہے لہٰذا متوفی کی جانب سے بیٹے کے بارے میں اعتراف' نکاح کا اقرار متصور نہیں ہوگا

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ عورت آزاد ہے اور وہ بچے کی ماں بھی ہے تو شرعاً یہی بات متعین ہوتی ہے کہ نکاح صحیح ہی نسب کے ثبوت کا ذریعہ ہے (۲۳)

۳۔ کبوتر اور چڑیا کی بیٹ گرنے سے کنواں ناپاک نہیں ہوگا۔

اگر کنویں میں کبوتر یا چڑیا کی بیٹ گر جائے تو از روئے استحسان پانی ناپاک نہیں ہوگا جبکہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ پانی ناپاک ہو جائے کیونکہ بیٹ بدبو اور فاسد چیز میں تبدیل ہو چکی ہے بعینہ اس طرح جیسے مرغی کی بیٹ ہو یہ امام شافعی کا قول ہے۔
استحسان کی بنیاد مسلمانوں کا اس پر تعامل ہے کہ وہ مساجد میں کبوتر پالتے ہیں جبکہ انہیں حکم ہے کہ مساجد پاک رکھیں (۲۴) گویا ان پرندوں کی بیٹ سے مساجد ناپاک نہیں ہوتیں اسی طرح کنوں کا مسئلہ ہے

اس مسئلے میں امام شافعی کے اختلاف کے سبب اس کو استحسان بالعرف میں شمار کیا گیا ہے۔

۴۔ بیوی اور بالغ اولاد کی طرف ان کے کہے بغیر صدقہ فطر کی ادائیگی درست ہے

آدمی کے ذمہ نہیں ہے کہ وہ اپنی بیوی اور بالغ اولاد کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرے خواہ وہ اس کی عیال میں ہوں لیکن اگر کوئی شخص ان کے کہے بغیر ان کی طرف سے صدقہ فطر ادا کر دیتا ہے تو ان کی طرف سے ادائیگی ہو جائے گی۔
قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ان کی طرف سے یہ صدقہ ادا نہ ہو کیونکہ ان کی اجازت کے بغیر یہ ادائیگی ہوئی ہے جیسے کوئی شخص کسی کے کہے بغیر اس کی طرف سے زکوۃ ادا کر دے تو وہ زکواۃ ادا نہیں ہوتی۔
استحسان کی وجہ یہ ہے کہ ان معاملات عام طور پر اجازت سمجھی جاتی ہے عرف میں جو اجازت ہوتی ہے وہ ایسی ہی ہے جیسے واضح طور پر اجازت دی گئی ہو (۲۵) عرفی اجازت، واضح اجازت کے قائم مقام ان ہی معاملات میں ہوتی ہے جن میں ذمہ داری (مئونہ) کا بھی پہلو ہوتا ہے جبکہ زکواۃ ایک خالص عبادت ہے جس کی ادائیگی کے لئے واضح اجازت ہونا ضروری ہے۔

۵۔ حاکم کے وکیل کی طرف سے موکل کا غیر کفو میں نکاح درست نہیں

کسی شخص کو حاکم نے اسباب کے لئے وکیل مقرر کیا کہ وہ اس کا نکاح کرا دے اور اس نے کسی کی باندی سے نکاح کرا دیا تو یہ نکاح درست نہیں ہو گا۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ نکاح درست ہو کیونکہ اس نے اس کی گفتگو کے مطابق ایک عورت سے نکاح کر دیا ہے اور وہ چونکہ وکیل کی باندی نہیں کسی اور کی باندی ہے اس لئے کسی قسم کی تہمت یعنی ذاتی مفاد کے شبہ کی گنجائش بھی نہیں۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے

استحسان کی بنیاد یہ ہے کہ کوئی شخص محض نکاح کرنے سے تو عاجز نہیں ہوتا کسی سے نکاح کے معاملہ میں تعاون طلب کرنے کا مقصد کفو اور ہمسری میں نکاح کرنا ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ کسی حاکم کے لئے باندی ہمسر نہیں ہوتی۔ یہ صاحبین کا قول ہے (۲۶)

۶۔ شادی میں کفاءۃ کا اعتبار ہو گا۔

عقد نکاح میں فریقین کے درمیان خاندنی' مالی اور معاشرتی حوالہ سے کفاءۃ کا اعتبار کیا جائے گا۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کا اعتبار نہ ہو کہ تمام مسلمان ایک دوسرے کے ساتھ مساوی ہیں اور کسی کو کسی پر کوئی فوقیت نہیں۔

استحسان کی وجہ عرف ہے کہ رشتہ ازدواج کے استحکام کے لئے ایسے امور کو پیش نظر رکھا جاتا ہے جن سے فریقین کے درمیان موافقت کو فروغ اور تنازع کی حوصلہ شکنی ہو۔اس لئے کفاءہ کا اعتبار کیا جائے گا۔

۷۔ شرکت مفاوضہ درست ہے

شرکت مفاوضہ (دو افراد کا اس طرح مشترکہ کاروبار کرنا کہ وہ سرمایہ' تصرف اور دَین میں ایک دوسرے کے مساوی ہوں) جائز ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے اور یہ امام شافعی کا قول ہے کہ اس میں مجہول چیز کی وکالت اور مجہول کی ہی کفالت پائی جاتی ہے اور یہ دونوں معاملات انفرادی طور پر فاسد ہیں اگر ان میں جہالت ہو تو جہاں دونوں اکٹھے ہوں تو اس کا نادرست ہونا تو بطریق اولی ہوگا۔

استحسان کی وجہ لوگوں کا تعامل ہے کہ وہ یہ معاملہ بغیر اعتراض کے کرتے رہے ہیں اور تعامل کی وجہ سے قیاس کو ترک کردیا جاتا ہے۔

جہاں تک جہالتہ کا تعلق ہے تو وہ عقد میں ثانوی درجہ میں قابل برداشت ہے جیسا کہ مضاربتہ میں اس کو گوارا کرلیا جاتا ہے (۲۷)

۸۔ ایسی اشیاء کا وقف کرنا درست ہے جن کے بارے میں لوگوں کا تعامل ہو جائے

ایسی اشیاء کا وقف کرنا درست ہے جن کے بارے میں لوگوں میں رواج پڑ جائے جیسے کلہاڑی' بیلچہ' آری' ہنڈیاں' قرآن حکیم کے نسخے وغیرہ

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ان چیزوں کا وقف درست نہیں کیونکہ وقف ایسی چیزوں کا ہوتا ہے جو دنیا میں عرصہ دراز تک باقی رہنے والی ہوں جیسے غیر منقولہ جائیداد اور مذکورہ چیزیں جلد ہی فنا ہونے والی ہیں کہ یہ منقولہ املاک ہیں۔

استحسان کی وجہ تعامل ہے کہ معاشرے میں ایسی اشیاء کو وقف کیا جاتا پھر یہ روایات بھی ہیں کہ حضرت خالد بن ولید اور حضرت طلحہ رضی اللہ عنہما نے اللہ کی راہ میں اپنی زرہیں اور گھوڑے وقف کر دیئے تھے (۲۸)

۹۔ درخت پر موجود پھل کو اس شرط پر خریدنا کہ وہ درخت پر رہیں گے' درست ہے

کسی شخص نے درخت پر موجود پھل فروخت کر دیئے اور وہ اپنے سائز تک پہنچ چکے تھے یعنی اب ان میں مزید بڑے ہونے کی نوعیت ختم ہو گئی یا اپنی کھیتی کو اس حالت میں فروخت کیا کہ وہ کھیت میں اپنے پورے جوبن پر تھی اور مشتری نے اس شرط کے ساتھ خریدی کہ وہ بدستور درخت یا زمین پر رہے گی تو یہ درست ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ایسا درست نہ ہو کیونکہ یہ ایک ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضہ نہیں کرتا یعنی دوسرے (بائع) کی ملکیت (درخت ، زمین) کو مشغول رکھنا یا یہ کہ یہاں ایک سودے کے اندر دوسرا سودا طے کر لیا گیا یعنی خرید و فروخت کے معاملہ میں عاریت کا معاملہ بھی شامل ہو گیا جو کہ درست نہیں۔ یہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا قول ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کے ہاں اس قسم کا تعامل موجود ہے کہ وہ اس طرح کے پھل کو درخت پر اور کھیتی کو کھیت میں رہنے دیتے ہیں اور شرط کے تذکرہ سے اسی معمول کو باضابطہ انداز میں ذکر کر دیا گیا ہے لہٰذا اس کی گنجائش ہے یہ امام محمد کا قول ہے (۲۹)

۱۰۔ ریشم کے کیڑوں اور شہد کی مکھیوں کی خرید و فروخت درست ہے

اگر کوئی شخص ریشم کے کیڑوں اور شہد کی مکھیوں کی خرید و فروخت کرتا ہے تو یہ درست ہے

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ عقد درست نہ ہو کیونکہ یہ بنیادی طور پر زمینی کیڑے اور اڑنے والے پتنگے ہیں جو کوئی مالیت نہیں رکھتے۔

استحسان کی وجہ عرف ہے کہ لوگوں میں ریشم کے کیڑوں اور شہد کی مکھیوں کے پالنے کا رواج ہے اور پھر ان سے پیدا ہونے والی اشیاء (ریشم اور شہد) مالیت کی حامل ہوتی ہیں (۳۰)

۱۱۔ روٹیوں کو عدد کے اعتبار سے قرض پر دینے کے معاملے میں باہمی تفاوت سے چشم پوشی کی جائیگی

کوئی شخص مخصوص تعداد میں کسی کو روٹیاں ادھار دیتا ہے کہ وہ اتنی ہی تعداد میں روٹیاں واپس کرے تو یہ جائز ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ معاملہ درست نہ ہو کیونکہ روٹی ان چیزوں میں سے ہے جن کا وزن کیا جاتا ہے اور روٹیاں اس لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔ اس طرح روٹی کے بدلہ میں روٹی دینے سے سودی کاروبار وجود میں آجائیگا۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک وزن کی جانے والی اشیاء اگر ہم جنس ہوں تو ان کا باہمی تبادلہ صرف مساوی مقدار میں درست ہے' مذکورہ مثال امام مالک کے نقطہ نظر سے بھی درست ہے کہ ان کے نزدیک خوراک بننے والی ہم جنس اشیاء کے باہمی تبادلہ میں مساوات ضروری ہے' اسی طرح امام شافعی کے ہاں کھانے کے قابل اشیاء کے یکساں جنس ہونے کی صورت میں تبادلہ میں برابر ہونا لازمی ہے

استحسان کی وجہ عرف ہے کہ لوگ بالخصوص پڑوسی ایک دوسرے کو روٹی ادھار دیتے ہیں اور اس طرح ایک دوسرے کی ضروزت پوری کرتے ہیں اور مقصود اس سے ان کا کاروبار نہیں ہوتا لہٰذا روٹیوں کا باہمی تفاوت چشم پوشی کے قابل ہے (۳۱)

۱۲۔ عاریۃً لیا گیا جانور اصطبل کو واپس کرنے کے بعد مرنے کی صورت میں ضمان نہیں آئے گا

کسی شخص نے عاریۃً جانور لیا' پھر اس نے وہ جانور اصطبل کو واپس کر دیا' وہاں وہ مرگیا تو اس صورت میں وہ شخص ضامن نہیں ہوگا۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ ضامن ہوگا اس لئے کہ اس نے جانور' مالک کو واپس نہیں کیا بلکہ اس نے ضائع کردیا۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس نے متعارف طریقے سے جانور حوالے کیا ہے اس لئے کہ عاریہ پر لی ہوئی اشیاء کا مالک کے گھر لوٹانا ایک معمول ہے جیسے گھر کے آلات عاریۃً لئے جاتے ہیں پھر گھر کو ہی لوٹا دیئے جاتے ہیں اور اگر وہ مالک کو بھی لوٹا دیتا تو اس نے بھی اسی جگہ واپس کرنا تھا جہاں جانور باندھے جاتے ہیں لہٰذا اس کا براہ راست اصطبل کو لوٹا دینا درست ہے

اس سلسلے میں علامہ مرغینانی کے الفاظ ملاحظہ ہوں۔

إنه أتى بالتسليم المتعارف، لأن رد العواري إلى دار المالك معتاد كآلة البيت تعار ثم ترد إلى الدار، فلو ردها إلى المالك، فالمالك يردها إلى المربط، فصح رده (۳۲)

۱۳۔ ماہانہ ایک سو درہم کے کرایہ کے اصول پر لی گئی چیز کے بارے میں نئے ماہ کے پہلے دن کے اندر فیصلہ کیا جاسکتا ہے

کسی شخص نے ایک گھر ایک سو درہم کے اصول پر کرایہ پر لیا تو ایک ماہ کے لئے یہ عقد صحیح ہے اور بقیہ مہینوں کے لئے یہ عقد فاسد ہے۔ سوائے اس کے تمام مہینوں کی تعداد کا تذکرہ کردیا جائے ۔ اور اگر بغیر تذکرہ کے دوسرے ماہ کا آغاز ہوگیا تو فریقین میں سے ہر ایک کو پہلی رات اور دن اختیار ہوگا کہ وہ عقد کو برقرار رکھیں یا ختم کردیں اور دن رات گزرنے کے بعد یہ عقد اس ماہ کے لئے درست ہو جائے گا پھر کسی کو دوسرے کی رضامندی کے بغیر حق فسخ نہیں ہوگا۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ نئے مہینہ کا ایک لحہ بھی گزر گیا تو عقد درست ہو جائے گا اور پھر کسی کو حق فسخ نہیں ہوگا کیونکہ دوسرے ماہ کے شروع ہونے سے دونوں کی رضامندی سے عقد مکمل ہوگیا ہے اور مہینہ کا آغاز اس گھڑی سے ہوتا ہے جس میں چاند نمودار ہو جائے

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ عرف میں ماہ کا آغاز پہلی رات اور پہلے دن سے ہوتا ہے لہٰذا ایک دن ایک رات ہر فریق کو اختیار ہوگا کہ وہ عقد قائم رکھے یا ختم کردے اور آغاز کی گھڑی کا اعتبار کرنے میں بہرحال تنگی ہے۔ (۳۳)

۱۴۔ آیا کو خوراک و لباس کی اجرت پر رکھنا جائز ہے

آیا کو اس چیز پر رکھنا کہ اس کو اجرت میں اس کی خوراک اور لباس دیا جائے گا، درست ہے یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے

قیاس کا تقاضہ یہ ہے اور یہ صاحبین کا قول ہے کہ یہ درست نہیں کیونکہ اجرت مجہول ہے کہ خوراک کی مقدار اور لباس کی مالیت کیا ہوگی۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کسی عورت کو کھانا پکانے کے لئے خوراک و لباس کی

اجرت پر رکھنا جائز نہیں ہے۔

استحسان کی وجہ عرف ہے کہ عام طور پر اولاد پر شفقت کی وجہ سے آباؤں کے ساتھ حسن سلوک سے کام لیا جاتا ہے۔ لہٰذا یہاں کسی نزاع کا اندیشہ نہیں یہ ایسا ہی ہے جیسے غلہ کے ڈھیر میں سے ایک کیلو گرام فروخت کر دینے سے کسی نزاع کا خطرہ نہیں ہوتا اور فروخت کنندہ' ڈھیر کے کسی حصے سے ایک کیلو دے سکتا ہے۔ جبکہ کھانا پکانے کے لئے مذکورہ اجرت عرف میں نہ ہونے کی وجہ سے باعث نزاع بن سکتی ہے لہٰذا وہ درست نہیں ہے (۳۴)

۱۵۔ اجرت پر کام کے بارے میں مالک اور کاریگر کے تنازعہ میں کاریگر کی بات معتبر ہوگی

کپڑے کے مالک اور کاریگر میں اختلاف ہوگیا۔ کپڑے والے کا کہنا ہے کہ تم نے میرے لئے بغیر اجرت کے کام کیا ہے اور کاریگر کہتا ہے کہ میں نے اجرت پر کام کیا ہے تو ایسی صورت میں اگر کاریگر کے ساتھ لین دین ایسا رہا ہے کہ کپڑے پر اجرت دی جاتی تھی یا کاریگر اپنے کام کے حوالہ سے شہرت رکھتا ہے تو کاریگر کی بات معتبر ہوگی۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ کپڑے والے کی بات معتبر ہو کیونکہ وہ اس کے کام پر قیمت لگانے سے انکار کر رہا ہے کیونکہ کام کی قیمت عقد کی وجہ سے مقرر ہوتی ہے نیز وہ ضمان (ذمہ داری) کا انکار کر رہا ہے اور منکر کی بات معتبر ہوتی ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے

استحسان کی وجہ یہ عرف ہے کہ فریقین کے مابین ماضی کے معاملات یا اس کا اپنے کام کے لئے دوکان کھولنا اس امر کی تائید کرتا ہے کہ کاریگر نے کام اجرت پر کیا ہے گویا عرف اور ظاہری حالات کاریگر کے لئے مئوید ہیں۔ یہ صاحبین کا قول ہے (۳۵)

۱۶۔ دوسرے شہر تک اونٹ کرایہ پر لینے کی صورت میں معمول کا کجاوہ اس پر رکھا جاسکتا ہے

کسی شخص نے مکہ تک کے لئے اونٹ کرایہ پر لیا مگر اس پر کجاوہ لادنے کا ذکر نہیں کیا تو یہ عقد درست ہے اور معمول کے مطابق وہ اس پر کجاوہ کس سکتا ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ درست نہ ہو کیونکہ اس میں جہالت آئی ہے جو باعث نزاع ہو سکتی ہے یہ امام شافعی کا قول ہے

استحسان کی وجہ یہ عرف ہے کہ اصل مقصد سواری ہے اور سوار کی جسمانی کیفیت معلوم ہے کجاوہ تو اس کے تابع ہے اور اس میں جو جہالت ہے وہ یوں ختم ہو سکتی ہے کہ اس سے مراد معمول کا کجاوہ لیا جائے ۔ اس سے تنازعہ بھی پیدا نہیں ہوگا (۳۶)

۱۷۔ مزارعۃ کا عقد جائز ہے

عقد مزارعۃ جائز ہے یعنی کسی شخص کو زمین کاشت پر دینے کا معاہدہ کرنا اور پیداوار میں باہمی اتفاق سے حصوں کا تعین کرنا صاحبین کا قول ہے

قیاس کا تقاضہ یہ ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ یہ درست نہیں کیونکہ یہاں اجرت یا تو مجہول ہے (اگر پیداوار ہوتی ہے) یا معدوم ہے (اگر کسی آفت کے سبب پیداوار نہیں ہوتی ہے) اور ان میں سے کوئی بھی صورت ہو' اس سے عقد فاسد ہو جاتا ہے پھر اس کے علاوہ یہاں اس چیز کے بعض حصے کو اجرت مقرر کیا جا رہا ہے جو اس کی اپنی محنت سے ظہور پذیر ہوئی ہے اور یہ درست نہیں جیسے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آٹا پیسنے والے کو آٹے میں سے اجرت دینے سے منع کیا ہے۔

استحسان کی وجہ تعامل امت ہے اور لوگوں کو اس قسم کے معاملات کی ضرورت ہوتی ہے کہ بعض کے پاس زمین ہوتی ہے اور بعض کاشت کے فن سے واقف ہوتے ہیں لہٰذا جس طرح استصناع کا عمل درست ہے یہ معاملہ بھی درست ہے۔ (۳۷)

واضح رہے کہ عقد مزارعۃ' فریقین کے نقطہ نظر سے ایک آبرومندانہ معاہدہ ہوتا ہے جس میں کوئی کسی پر دباؤ ڈال کر غیر منصفانہ شرائط نہیں منواتا اور یوں باہمی تعاون کے متوازن اصول پر ہی یہ معاہدہ پروان چڑھ سکتا ہے۔

۱۸۔ کٹائی' گہائی اور صاف کرنے کی اجرت باہمی اتفاق سے مزارع کے ذمہ کی جا سکتی ہے

اگر مزارعۃ کے عقد میں مالک زمین اور مزارع طے کرلیں کہ کٹائی' کھیت سے کھلیان تک منتقلی' جانوروں کے ذریعہ گہائی اور پھروانہ کو بھوسے سے الگ کرنے کی عمل کی اجرت مزارع کے ذمہ ہوگی تو یہ درست ہے

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ درست نہ ہو اس لئے کہ کھیتی کے پک جانے کے ساتھ ہی عقد مکمل ہو گیا ہے اور پیداوار دونوں فریقوں کے درمیان مشترک ہو گئی ہے اور اب کوئی عقد نہیں ہے لہٰذا اس کے بعد کے اخراجات دونوں پر عائد ہوں گے اور اگر اس کی شرط کسی ایک کے ذمہ مقرر کر دی گئی جب کہ عقد بھی اس کا تقاضا نہیں کرتا اور پھر اس میں فریقین میں سے کسی کا ایک فائدہ بھی ہے تو اس سے عقد فاسد ہو جاتا ہے جیسے مالک زمین کے گھر تک پیداوار پہنچانے اور دانے پیسنے کی شرط مزارع پر مقرر کر دی جائے تو درست نہیں ہوگی۔

استحسان کی وجہ لوگوں کا تعامل ہے جیسے استصناع کا عمل' تعامل کی بنیاد پر درست ہے۔ اسی طرح یہ عمل بھی درست ہے یہی بلخ کے مشائخ کا قول ہے اور شمس الائمہ سرخسی نے اس کو اپنے شہروں کے لئے زیادہ موزوں قرار دیا ہے یہ امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے (۳۸)

۱۹۔ حق شرب کو مستقل طور پر فروخت کرنا درست ہے

کوئی شخص مستقل طور پر حق شرب کو فروخت کر دیتا ہے تو یہ درست ہے۔

قیاس یعنی عمومی قاعدہ کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ خرید و فروخت درست نہیں کیونکہ مبیع تو بائع (فروخت کنندہ) کی ملکیت نہیں کیونکہ پانی کی ملکیت اس کو اپنی تحویل میں لینے سے ہوتی ہے اور پانی کو اس کے بہنے کے مقامات میں اپنی تحویل (احراز) میں لینا ممکن نہیں یا وجہ یہ ہے کہ اس میں جہالت ہے کہ پانی کی مقدار گھٹتی بڑھتی رہتی ہے

استحسان کی بنیاد عرف ہے کہ بعض علاقوں میں یہ بات چیز رائج ہو گئی ہے کہ حق شرب کو فروخت کر دیا جاتا ہے(۳۹)

۲۰۔ پڑوسیوں کے لئے وصیت میں وہ تمام افراد شریک ہوں گے جن کو محلہ کی مسجد جمع کرتی ہے

کسی شخص نے اپنے پڑوسیوں کے لئے وصیت کی تو اس سے مراد وہ تمام لوگ ہوں گے جو محلہ میں رہتے ہیں اور جنکو محلہ کی مسجد جمع کرتی ہے

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس سے مراد وہ لوگ ہیں جن کے ساتھ دیوار متصل ہو اس لئے کہ جوار اس کو کہتے ہیں جو حقیقت میں متصل ہو۔ شفعہ کا استحقاق بھی اسی جوار (پڑس) کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ کا موقف ہے۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ تمام لوگ عرف میں پڑوسی کہلاتے ہیں اور اس کی تائید حدیث نبوی سے بھی ہوتی ہے۔

"لاصلاۃ لجار المسجد الا فی المسجد (۴۰)

کہ مسجد کے پڑوسی کی نماز سوائے مسجد کے نہیں ہوتی اور اس کی تفسیر یہ کی گئی کہ ہر وہ شخص جو آذان سنے اور مسجد کے ایک ہونے کا تصور اس لئے دیا گیا کہ یہ باہمی اختلاط کا سبب ہے اور یہی جوار کی بنیاد ہے یہ صاحبین کا موقف ہے (۴۱)

۱۲۔ ایسی قیمت پر ادھار اشیاء خریدنا درست ہے جس کا اندازہ عرف میں متعین ہو

کوئی شخص ادھار چیز خریدتا ہے اور قیمت طے نہیں کرتا کہ عرف میں اس کی قیمت متعین ہے تو یہ معاملہ درست ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ معاملہ درست نہ ہو کیونکہ اس میں فریقین نے ثمن (قیمت) طے نہیں کیا اور مجہول ثمن پر کسی چیز کا خریدنا درست نہیں۔

استحسان کی وجہ لوگوں کا تعامل اور باہمی لین دین ہے۔ چونکہ عرف کے حوالہ سے اشیاء کا ثمن متعین ہے لہذا وہ ایسا ہی ہے جیسے فریقین نے ثمن طے کیا ہو۔ عام طور پر لوگ ایک خاص دوکاندار سے اشیاء خریدتے رہتے ہیں اور مہینہ کے اختتام پر قیمت کی ادائیگی کر دیتے ہیں اور فریقین میں اشیاء کی قیمت کے حوالہ سے یہ امر طے ہوتا ہے کہ رائج الوقت قیمت پر اشیاء کی خرید وفروخت ہوگی (۴۲)

۲۲۔ ایسے پھلوں کی خرید و فروخت درست ہے جو یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتے ہیں

ایسے پھل جو ایک ساتھ درختوں یا بیلوں پر ظاہر نہیں ہوتے بلکہ آہستہ آہستہ یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتے ہیں ان کی خرید و فروخت درست ہے جیسے تربوز' انگور' انجیر' کیلے اور ککڑیاں وغیرہ۔

قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ ایسی بیع درست نہ ہو کیونکہ معدوم چیز کی خرید و فروخت باطل ہے ۔

استحسان کی وجہ ضرورت کی بنیاد پر عرف اور تعامل ہے کہ لوگ ان پھلوں وغیرہ کا کاروبار اسی طرح کرتے چلے آتے ہیں . (۴۳)

۲۳۔ جہیز کی اشیاء کی ملکیت میں عرف کا اعتبار ہو گا

شادی کے موقع پر لڑکی کے والدین کی جانب سے جو مال دیا جاتا ہے اس کو عرف عام میں جہیز کہتے ہیں اس میں جو چیزیں خالصتاً مردوں کے استعمال میں آتی ہیں وہ ازروئے عرف دولہا کی شمار ہو گی جیسے مردانہ لباس اور گھڑی وغیرہ اور جو چیزیں خالصتاً خواتین کے استعمال میں آتی ہیں وہ دلہن کی ہوں گی جیسے زنانہ کپڑے اور زیورات وغیرہ۔

اور جہاں تک ایسے سامان کا تعلق ہے جو مشترکہ نوعیت کا ہو جیسے فرنیچر اور گھریلو استعمال کی اشیاء ازروئے عرف وہ دلہن کی ملکیت شمار ہو گا کیونکہ ہمارے ہاں ایسا سامان دلہن کو ہی دینا مقصود ہوتا ہے لہٰذا وہ اس پر مالکانہ تصرف کا حق رکھتی ہے

گو قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ایسا سامان مشترکہ ملکیت میں ہو اور اس پر تصرف کے لئے باہمی رضامندی ضروری ہو۔

۲۴۔ عرف کے مطابق ہر لباس پہنا جا سکتا ہے بشرطیکہ شرعی حدود سے تجاوز نہ ہو

عصر حاضر میں مردوں میں جس طرح مغربی لباس (کوٹ ' پینٹ' بوٹ وغیرہ) کا رواج ہوا ہے اس کی

قیاس کی رو سے یہ معاملات درست نہیں کیونکہ جو چیز فروخت کی جا رہی ہے وہ مجہول ہے اور مجہول چیز کی خرید و فروخت ناجائز ہے چنانچہ علامہ مرغینانی کہتے ہیں

والقياس أن يفسد البيع في الكل لجهالة المبيع (۴۵)

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ دور حاضر میں اس قسم کے امور معمول میں شامل ہو گئے ہیں اور تعامل کی وجہ سے اس میں جواز کا پہلو آگیا ہے۔ نیز جہاں جہالت باعث نزاع نہیں ہے۔ چنانچہ ایک اور معاملہ میں علامہ مرغینانی کے درج ذیل الفاظ بعینہ منطبق ہوتے ہیں

والرخصة ثبوتها بالحاجة وكون الجهالة غير مفضية إلى المنازعة (۴۶)

(جواز کا ثبوت ضرورت اور اس بنا پر ہے کہ جہالت تنازع کا سبب نہیں بن رہی ہے)

۲۶۔ تفریحی و تعلیمی مقامات میں متعینہ رقم کے ٹکٹ کے بدلہ داخل ہونا جائز ہے

نمائشوں، میوزیم، چڑیا گھروں اور تجارتی و تفریحی اور تعلیمی اغراض کے لئے مخصوص مقامات پر متعینہ رقم کے ٹکٹ کے بدلہ داخل ہونا جائز ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ایسا کرنا درست نہ ہو کیونکہ یہاں جس چیز کے مقابلہ میں اجرت لی گئی ہے وہ مجہول ہے کیونکہ ان مقامات پر ٹھہرنے کی مدت کا تعین نہیں ہوتا اور اجارہ وہی درست ہوتا ہے جس میں متعینہ کام پر متعین اجرت ہو۔

استحسان کی وجہ عرف ہے کہ عام طور پر لوگوں کے ہاں یہ چیز رائج ہو چکی ہے اور لوگوں کا ایسا معمول جس سے کسی نص کی خلاف ورزی نہ ہوتی ہو، قابل اعتبار اور لائق حجت ہے۔ جیسا کہ فقہاء نے بالاتفاق حمام کی اجرت کی اجازت دی ہے باوجود کہ وہاں بھی حمام میں ٹھہرنے کی مدت کا تعین نہیں ہوتا۔ چنانچہ صاحب ہدایہ اس سلسلے میں لکھتے ہیں۔

فاما الحمام فلتعارف الناس لم يعتبر الجهالة لإجماع المسلمين (۴۷)

۲۷۔ الیکٹرونکس کی اشیاء کی گارنٹی کے ساتھ خرید و فروخت درست ہے

آج کل گھڑی، ریڈیو، واشنگ مشین اور فریج اور دیگر ذاتی یا گھریلو استعمال کی اشیاء اس شرط پر خریدی جاتی ہیں کہ ایک مخصوص عرصے کے لئے ان کی گارنٹی ہوگی اور اس عرصے میں خرابی کی اصلاح فروخت کنندہ کے ذمے ہوگی۔ تو اس قسم کا معاملہ درست ہے

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ معاملہ درست نہ ہو کیونکہ یہ مشروط خرید و فروخت ہے اور شریعت میں اس کی ممانعت کی گئی ہے حدیث نبوی کے الفاظ ہیں۔

نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن بیع وشرط (۴۸)

استحسان کی وجہ عرف عام ہے اور ایسی صورت میں عرف کو حدیث پر ترجیح نہیں دی گئی ہے بلکہ قیاس پر ترجیح دی گئی ہے اس لئے کہ حدیث میں مذکور حکم کی علت یہ ہے کہ مشروط بیع کی وجہ سے فریقین کے باہمی تنازعہ میں پڑنے کا اندیشہ ہوتا ہے جبکہ عقد کا مقصد باہمی نزاع ختم کرنا ہے اور عرف بھی نزاع کو روکنے والا ہے تو اس طرح عرف حدیث کے مفہوم سے ہم آہنگ ہے اب صرف قیاس ہی عرف کے لئے مانع ہے ایسی صورت میں عرف کو قیاس پر ترجیح ہوگی (۴۹)

۲۸۔ بیعانہ کی رقم لینا درست ہے

کوئی شخص کسی سے کوئی چیز اس طور پر خریدے کہ اسے بیعانہ کی رقم پیشگی دیدے اور یہ طے کرلے کہ سودا نہ ہونے کی صورت میں وہ رقم واپس نہیں لے گا تو یہ امام احمد بن حنبل کے ہاں درست ہے اس کو بیع العربون کہا جاتا ہے۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ بیع درست نہ ہو کیونکہ یہاں پیشگی رقم کے مقابلہ میں کوئی چیز نہیں دی گئی اور بلاعوض کسی کی رقم لینا درست نہیں۔

استحسان کی بنیاد لوگوں کا عرف ہے اور خاص طور پر عصر حاضر میں یہ تجارتی معاملات میں باہمی تعلقات کی اساس ہے۔ جس کے ذریعہ تعطل و انتظار کی صورت میں دوسرے کو ہونے والے نقصان کے معاوضہ کی ذمہ داری قبول کی جاتی ہے پھر یہ واقعہ بھی اس کا موید ہے کہ نافع بن عبدالحارث نے صفوان بن امیہ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف سے جیل خانہ چار ہزار درہم میں خریدا اور طے کیا کہ اگر حضرت عمر رضامند ہو گئے تو معاملہ طے پا جائیگا اور اگر رضامند نہ ہوئے تو صفوان کو چار سو درہم ملیں گے (۵۰)

۲۹۔ ایک سے دو تک اور دو سے تین تک طلاق کہنے کی صورت میں بالترتیب دو اور تین طلاقیں واقع ہوں گی

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا تمہیں ایک تا دو یا ایک سے دو تک کے مابین طلاق ہے تو دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور اگر کہا ایک تا تین یا ایک سے تین تک کے مابین طلاق ہے تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں کوئی طلاق وقوع پذیر نہ ہو' دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہو جائے کیونکہ جس کے لئے غایت بیان کی جائے اس کے تحت غایت داخل نہیں ہوتی جیسے کوئی کہے کہ میں نے یہ زمین اس دیوار سے اس دیوار تک فروخت کی تو اس میں دونوں دیواریں شامل نہیں ہوں گی۔ یہ امام زفر کا موقف ہے

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ عرف میں اس قسم کی گفتگو کا مقصد "کل" مراد ہوتا ہے جیسے کوئی کہے میرے مال میں سے ایک سے سو تک درہم لے لو تو مفہوم پورے سو درہم لینا ہوگا یہ صاحبین کا قول ہے لیکن اس استدلال کے جواب میں کہا گیا کہ "کل" اس جگہ مقصود ہوتا ہے جہاں اباحت کی صورت ہو جیسا کہ مذکورہ مثال میں ہے جبکہ طلاق میں اصل ممانعت ہے' اباحت نہیں۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک پہلی صورت میں ایک طلاق اور دوسری صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی اس لئے کہ اس قسم کے جملوں کا مقصد کم عدد سے زائد اور زائد عدد سے کم کا عدد مراد ہوتا ہے جیسے لوگ کہتے ہیں کہ میری عمر ساٹھ سے ستر تک ہے یا ساٹھ سے ستر کے مابین ہے تو مقصد یہی ہوتا ہے کہ ساٹھ سے زائد اور ستر سے کم لہٰذا ایک سے دو تک کی طلاق کا مفہوم یہی بنتا ہے کہ ایک طلاق ہو کیونکہ ایک سے زائد اور دو سے کم طلاق کی کوئی حقیقی صورت نہیں اسی طرح ایک سے تین تک کی طلاق کا مفہوم دو طلاقیں قرار پاتا ہے۔

اس حوالہ سے امام ابو حنیفہ کا استدلال راجح معلوم ہوتا ہے تاہم اس میں فیصلہ کن کردار عرف وعادت کا ہی ہے کہ اس قسم کے جملہ سے مقصود کیا ہوتا ہے (۵۱)

۳۰۔ کوئی شخص یہ کہہ کر کہ جب تک میں تمہیں طلاق نہ دوں، تمہیں طلاق ہے، فوراً ہی طلاق دیدے تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا جب تک میں تمہیں طلاق نہ دوں، تمہیں طلاق ہے اور متصلاً بعد اس نے طلاق دیدی تو یہی طلاق واقع ہوگی

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ دونوں طلاقیں ہو جائیں اگر عورت کی رخصتی ہو چکی ہو۔ کیونکہ ایسا وقت پایا گیا ہے جس میں اس نے طلاق نہیں دی، خواہ وہ کم ہی سہی اور وہ اس کا وہ وقت ہے جس میں وہ انت طالق کہہ رہا تھا۔ یہ امام زفر کا قول ہے

استحسان کی وجہ عرف ہے کہ ظاہری قرینہ کے سبب، قسم سے عہدہ برآ ہونے کا زمانہ قسم سے مستثنیٰ ہوتا ہے اس لئے کہ قسم سے عہدہ برآ ہونا مقصود ہے اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ اتنے وقت کو مستثنیٰ نہ کرلیا جائے (۵۲)

۳۱۔ کسی گھر میں داخل نہ ہونے کی قسم، مسجد میں داخل ہونے سے نہیں ٹوٹے گی

کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ کسی گھر میں داخل نہیں ہوگا، پھر وہ مسجد بھی داخل ہوگیا تو وہ حانث نہیں ہوگا

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ حانث ہو جائے کیونکہ مسجد بھی ایک گھر ہے۔

استحسان کی وجہ عرف ہے کہ لوگ گھر کا اطلاق مسجد پر نہیں کرتے (۵۳)

۳۲۔ ”ہر حلال مجھ پر حرام ہے“ کا مقصد کھانے پینے کی اشیاء سے اجتناب ہے

اگر کسی شخص نے یہ جملہ کہا کہ ہر حلال چیز مجھ پر حرام ہے تو اس سے مراد کھانے پینے کی اشیاء ہوں گی سوائے اس کے اس کی نیت میں کچھ اور بھی ہو۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ جونہی وہ اس جملہ کے کہنے سے فارغ ہو، حانث ہو جائے کیونکہ اس نے اس

کے فوراً بعد ایک جائز کام کیا ہے اور وہ اس کا سانس لینا وغیرہ ہے ۔ یہ امام زفر کا قول ہے

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قسم سے مقصد یعنی کسی چیز سے عہدہ برآ ہونا عمومی مفہوم میں حاصل نہیں ہو سکتا اور جب عمومی مفہوم معتبر نہیں تو عرف کی بنا پر اس کا مفہوم کھانے پینے کی اشیاء ہی ہوں گی کیونکہ یہ لفظ عام طور پر اسی مفہوم میں استعمال ہوتا ہے اور اگر اس جملہ کا کثرت استعمال بیوی کے حوالہ سے ہو جائے تو ایسی صورت میں بغیر نیت کے اس جملہ سے طلاق واقع ہو جائے گی (۵۴)

۳۳۔ کسی بھی عمل کی قسم پر عمل در آمد کا وقت حنث سے مستثنیٰ ہوگا

کسی شخص نے گھر میں کھڑے ہو کر قسم کھائی کہ وہ اس گھر میں نہیں رہے گا اور اسی وقت اس نے گھر سے منتقل ہونا شروع کر دیا یا یہ کہ وہ یہ کپڑا نہیں پہنے گا جو اس نے پہن رکھا تھا اور اسی وقت اسے اتارنا شروع کر دیا یا اس سواری پر سوار نہیں ہوگا اور پھر اس پر سے اتر گیا تو وہ حانث نہیں ہوگا۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ وہ حانث ہو جائے یہ امام زفر کا قول ہے کیونکہ ایسا وقت پایا گیا خواہ کم سہی جس میں وہ گھر میں تھا یا کپڑے پہنے ہوئے تھے یا سواری پر سوار تھا۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قسم پوری کرنے کا وقت قسم کے وقت سے مستثنیٰ ہوتا ہے جیسا کہ کہنے والے کی حالت بتاتی ہے اس لئے کہ مقصد قسم پوری کرنا ہے اور یہ ممکن نہیں جب تک کہ اتنی تعداد مستثنیٰ نہ کرلی جائے۔

چنانچہ علامہ مرغینانی کہتے ہیں

ان الیمین تعقدللبر' فیستثنی منه زمان تحققه (۵۵)

۳۴۔ پکی ہوئی چیز سے مراد پکا ہوا گوشت ہے

کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ پکی ہوئی چیز نہیں کھائے گا تو اس کا اطلاق گوشت پر ہوگا

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ہر قسم کی پکی ہوئی چیز پر اس کا اطلاق ہو۔

استحسان کی وجہ عرف ہے کہ طبیخ (پکی ہوئی چیز) سے مراد گوشت لیا جاتا ہے (۵۶)

اور کسی جگہ عرف میں ہر پکی ہوئی چیز کو طبیخ کہا جائے تو مسئلہ کی نوعیت مختلف ہوگی۔

۳۵۔ گوشت نہ کھانے کی قسم مچھلی کھانے سے نہیں ٹوٹے گی

اگر کوئی شخص قسم اٹھائے کہ وہ لحم (گوشت) نہیں کھائے گا تو وہ مچھلی کھانے سے حانث نہیں ہوگا جبکہ قیاس کی رو سے وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ "لحم" کا اطلاق سمک (مچھلی) پر بھی ہوتا ہے خود قرآن حکیم میں اس کو لحم طری (تازہ گوشت) کہا گیا ہے (۵۷)

لیکن اس قیاس سے عدول کیا گیا کیونکہ عرف میں گوشت کا اطلاق مچھلی پر نہیں ہوتا لہٰذا استحسان کی بنیاد پر فیصلہ کیا گیا

علامہ مرغینانی اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں

إن التسمية مجازية، لأن اللحم منشأه من الدم، ولا دم فيه لسكونه في الماء (۵۸)

۳۶۔ بیت اللہ تک پیدل جانے کی قسم سے مقصود اپنے اوپر حج یا عمرہ لازم کرنا ہے

اگر کسی شخص نے یہ کہا کہ مجھ پر بیت اللہ یا کعبہ تک پیدل چلنا لازم ہے تو اس پر پیدل حج یا عمرہ لازم ہو جائے گا اور اگر وہ چاہے تو سواری بھی اختیار کر سکتا ہے مگر اسے ایک جانور کی قربانی دینا ہوگی۔

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس پر کچھ بھی لازم نہ ہو اس لئے اس نے ایسی چیز کو لازم کیا ہے جو نہ فرض عبادت ہے اور نہ بذات خود مقصود ہے

استحسان کی وجہ عرف ہے کہ لوگوں کے ہاں اس قسم کے جملوں سے حج و عمرہ کو لازم کیا جاتا ہے (۵۹)

۳۷۔ طعام خریدنے کے لئے وکالۃ کا مطلب گندم اور اس کے آٹے کی خریداری ہے

کسی شخص نے دوسرے کو رقم دی اور کہا میرے لئے ان کے بدلہ میں کھانا خرید لاؤ تو اس سے مراد گندم اور اس کا آٹا ہوگا

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ کھانے کی ہر چیز اس میں داخل ہے کیونکہ یہی حقیقت پر مبنی مفہوم ہے
استحسان کی وجہ عرف ہے کہ اس میں کھانے سے مراد گندم اور اس کا آٹا ہوتا ہے (۶۰)

۳۸۔ ایک سو اور روپیہ کا اعتراف کرنے سے ایک سو ایک روپیہ لازم ہوں گے

ایک شخص نے اعتراف کیا کہ فلاں شخص کے میرے ذمہ ایک سو اور روپیہ ہیں تو اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ اس کے ذمہ ایک سو ایک روپیہ ہیں اگر اس نے کہا کہ ایک سو اور کپڑا میرے ذمہ ہے تو اس کے ذمہ ایک کپڑا لازم ہوگا اور سو کی تشریح کیلئے اس کی طرف رجوع کیا جائے گا

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں اقرار کنندہ سے دریافت کیا جائے گا کہ وہ کس چیز کا سو کی تعداد میں اعتراف کر رہا ہے کیونکہ سو کا عدد مبہم ہے اور واؤ کے ساتھ روپیہ اور کپڑے کا ذکر کیا گیا ہے جو اس کی تفسیر و توضیح نہیں بن سکتے لہٰذا نوعیت غیر واضح ہے۔ یہ امام شافعی کا قول ہے

استحسان کی وجہ عرف میں یہ فرق ہے کہ لوگ ہر عدد میں روپیہ کا بار بار تذکرہ مشکل جانتے ہیں اسلئے وہ ایک عدد کے بعد اسکا تذکرہ کافی سمجھتے ہیں جیسے "احدو عشرون روپیہ" اور یہ ان امور میں سے ہے جو بکثرت استعمال ہوتے ہیں جیسے دراہم و دنانیر اور مکیل و موزون یعنی وہ چیزیں جو ذمہ پر آجاتی ہیں جہاں تک کپڑوں کا تعلق ہے تو وہ نہ ماپے جاتے ہیں نہ وزن کئے جاتے ہیں اور اس کا لازم ہونا بکثرت وقوع پذیر نہیں ہوتا ہے لہٰذا وہ معاملہ حقیقت پر برقرار رہے گا یعنی وہاں معترف سے وضاحت طلب کی جائے گی (۶۱)

عرف کی تبدیلی کا اثر

یہ ایک حقیقت ہے کہ زمانہ کی تبدیلی اور مقام کے تغیر سے عرف بھی تبدیل ہو جاتا ہے لہٰذا جن احکام کا مدار عرف پر ہے ان میں بھی تبدیلی آجائے گی اس لئے فقہاء کا یہ قول مشہور ہے

تتغیر الاحکام بتغیر الازمان (۶۲)

(زمانہ کی تبدیلی سے احکام تبدیل ہو جاتے ہیں)

چنانچہ اجتہاد کے لئے شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ صاحب اجتہاد لوگوں کے رسوم و رواج اور ان کے عرف و عادات سے واقف ہو۔

احکام میں تبدیلی اس لئے ضروری ہو جاتی ہے کہ یا تو لوگوں کا عرف تبدیل ہو جاتا ہے یا کوئی نئی ضرورت پیدا ہو جاتی ہے یا اہل زمانہ میں فساد آجاتا ہے اب ایسی صورت میں حکم کو بدستور برقرار رکھا جائے تو اس سے لوگوں کو مشقت اور نقصان لاحق ہو سکتا ہے اور اس طرح شریعت کے ان اصول و ضوابط کی خلاف ورزی ہوگی جن کا منشاء آسانی اور سہولت پیدا کرنا ہے اور نقصان و فساد کو رفع کرنا ہے۔ الغرض تبدیلی کا سبب یا فساد پیدا ہونا ہوتا ہے یا حالات کا ارتقاء ہوتا ہے جیسا کہ آمدہ مثالوں سے ظاہر ہے (۶۳)

۱۔ علماء کے ہاں یہ بات طے تھی کہ قرآن کی تعلیم' امامت اور آذان وغیرہ پر اجرت لینا جائز نہیں لیکن جب حالات تبدیل ہو گئے اور بیت المال سے اساتذہ اور دیگر دینی کام کرنے والوں کے عطایا بند ہو گئے تو متاخرین علماء نے ان نیک کاموں پر اجرت لینے کی اجازت ضرورت کی بنیاد پر دیدی کیونکہ دینی کاموں میں مشغول افراد اگر اپنی معیشت کو سہارا دینے کے لئے تجارت' زراعت اور صنعت کے کاموں میں مصروف ہو گئے تو قرآن کی تعلیم ختم ہو جائے گی اور دینی شعائر متروک ہو جائیں گے گویا عرف کی تبدیلی سے عدم جواز' جواز میں تبدیل ہو گیا

(اس مثال کو استحسان بالضرورہ کے ذیل میں ذکر کیا جا چکا ہے)

۲۔ اجیر مشترک (وہ شخص جو معاشرے میں اجرت پر لوگوں کی کوئی ضرورت پوری کرتا ہے مثلاً درزی' رنگریز وغیرہ) کی حیثیت بنیادی طور پر امین ہے۔ لہٰذا اگر اس کے پاس کسی شخص کی کوئی چیز ضائع ہو جاتی ہے یا اسے نقصان پہنچتا ہے تو وہ ضامن نہیں ہے سوائے اس کے کہ اس کی جانب سے کوئی کوتاہی یا زیادتی ہوئی ہو۔ لیکن جب اس قسم کے افراد کے پاس کثرت سے اشیاء کے ضیاع کے دعوے سامنے آئے تو خلفاء

راشدین نے مصلحت کے اصول کے تحت لوگوں کے اموال کی حفاظت کے لئے اجیر مشترک کو بہر صورت ضامن قرار دیدیا۔ یہ فیصلہ گویا پیدا شدہ فساد کے خاتمے کے لئے تھا۔

(یہ مثال 'استحسان بالاثر میں ذکر کی جاچکی ہے)

۳۔ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ حدود و قصاص کے علاوہ دیگر دیوانی معاملات میں گواہوں کی ظاہری عدالت پر اکتفاء کرتے ہوئے قاضی فیصلہ صادر کردے گا چنانچہ ان کے ہاں "تزکیہ الشہود" کی ضرورت نہیں یعنی عدالت کسی قابل اعتماد ذریعے سے گواہوں کی عدالت کی بابت معلومات حاصل کرے اس لئے کہ ان کے دور میں عام لوگوں میں عدالت کا پہلو غالب تھا لیکن جب حالات تبدیل ہوئے اور جھوٹ کے واقعات رونما ہونے لگے تو امام ابو یوسف اور امام محمد نے تزکیۃ الشہود کو ضروری قرار دیدیا۔

۴۔ امام ابو حنیفہ کا یہ موقف تھا کہ جبرواکراہ کی صورت صرف بادشاہ وقت کی جانب سے ہی ہو سکتی ہے کیونکہ ان کے دور میں طاقت و غلبہ صرف حکومت کے پاس ہوتا تھا لیکن جب حالات تبدیل ہوئے اور حکومت کے علاوہ مختلف گروہ طاقت کا مظاہرہ کرنے لگے تو صاحبین نے یہ فتویٰ دیدیا کہ حکومت کے علاوہ بھی جبرواکراہ کی صورتیں ممکن ہیں۔ اسی طرح امام ابو حنیفہ کے ہاں شہر میں ڈاکہ زنی کا تصور نہیں ہے کہ وہاں لوگوں کی آمدورفت رہتی ہے اور وہ متاثرین کی مدد کو پہنچ سکتے ہیں لیکن حالات کی تبدیلی کے باعث اب فتویٰ اس پر ہے کہ ڈاکہ زنی کا امکان شہروں میں بھی ہے (۶۴)

۵۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں خواتین نماز کے لئے مسجد میں جایا کرتی تھیں لیکن جب حالات تبدیل ہو گئے تو خواتین کو مساجد میں باجماعت نماز ادا کرنے سے منع کر دیا گیا۔

۶۔ امام ابو حنیفہ کا فتویٰ تھا کہ عشر زمین کے مالک سے لیا جائے کیونکہ عشر ملکیت کی مونہ اور ذمہ داری کی وجہ سے ہے لیکن اس کے برعکس صاحبین کا فتویٰ یہ ہے کہ عشر زمین کو کرایہ پر لینے والے شخص سے وصول کیا جائے۔ کیونکہ حالات کے اعتبار سے یہی بہتر ہے اور اس میں فقراء کو بھی زیادہ فائدہ ہے۔

ان مثالوں کے علاوہ کئی ایک مسائل ایسے ہیں جن کا مدار عرف کی تبدیلی ہے اسی بناء پر بعض مسائل میں اختلاف کو دلیل و حجت کا اختلاف نہیں بلکہ زمانہ اور حالات کا اختلاف قرار دیا گیا ہے۔

حوالہ جات

(۱) ابن عابدین: رسائل (نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف) ج ۲ ص ۱۱۳

(۲) الزحیلی: اصول الفقہ الاسلامی ج ۲ ص ۸۲۸

(۳) ایضا

(۴) ابن عابدین: رسائل ج ۲ ص ۱۱۴

(۵) القرآن: سورۃ الاعراف آیت نمبر ۱۹۹

(۶) العسقلانی: الدرایۃ فی تخریج احادیث الھدایہ عن البزار والطبرانی ج ۳ ص ۳۰۳

(۷) السیوطی: الاشباہ والنظائر ص ۸۰

(۸) ابن قیم الجوزیہ: اعلام الموقعین ج ۲ ص ۳۹۳

(۹) الشاطبی: الموافقات ج ۲ ص ۲۷۹

(۱۰) احمد فہمی: العرف والعادۃ ص ۹۰

(۱۱) الزحیلی: اصول الفقہ الاسلامی ج ۲ ص ۸۲۹

(۱۲) السرخسی: تمہید الفصول فی الاصول ج ۲ ص ۲۰۰

(۱۳) القرآن: سورۃ البقرہ آیت نمبر ۲۳۶

(۱۴) الشافعی: کتاب الام ج ۵ ص ۵۲

(۱۵) حسین حامد حسان: نظریۃ المصلحۃ فی الفقہ الاسلامی ص ۵۸۸

(۱۶) الآمدی: الاحکام فی اصول الاحکام ج ۳ ص ۱۳۷

(۱۷) ابو زہرہ: اصول الفقہ ص ۲۶۰

(۱۸) السیوطی: الاشباہ والنظائر ص ۸۱

(۱۹) ایضا ص ۸۳

(۲۰) علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی ص ۲۷۶

(۲۱) ذکریا الانصاری: غایۃ الوصول ص ۱۳۹

(۲۲) المرغینانی: الھدایہ، باب الیمین فی الحج والصوم والصلاۃ ج ۲ ص ۵۰۲، ۵۰۳

(۲۳) المرغینانی: الھدایہ' باب ثبوت النسب ج ۲ ص ۴۳۳'۴۳۴

(۲۴) ایضاً' کتاب الطہارات ج ۱ ص ۴۲

(۲۵) ایضاً' باب صدقۃ الفطر ج ۱ ص ۲۰۹

(۲۶) ایضاً' باب فی الاولیاء' والاکفاء ج ۲ ص ۳۲۳

(۲۷) ایضاً' کتاب الشرکۃ ج ۲ ص ۶۲۵

(۲۸) ایضاً' کتاب الوقف ج ۲ ص ۶۴۰

(۲۹) ایضاً' کتاب البیوع ج ۳ ص ۲۶

(۳۰) فوزی فیض اللہ الاجتہاد فی الشریعۃ الاسلامیۃ ص ۷۵

(۳۱) المرغینانی: الھدایہ' باب الربا ج ۳ ص ۸۶

(۳۲) ایضاً' کتاب العاریہ ج ۳ ص ۲۸۲

(۳۳) ایضاً' کتاب الاجارات ج ۳ ص ۳۰۲

(۳۴) ایضاً' کتاب الاجارات ج ۳ ص ۳۰۴

(۳۵) ایضاً' باب الاختلاف ج ۳ ص ۳۱۴

(۳۶) ایضاً' مسائل منثورہ من کتاب الاجارات ج ۳ ص ۳۱۷

(۳۷) ایضاً' کتاب المزارعہ ج ۴ ص ۴۲۵

(۳۸) ایضاً' کتاب المزارعۃ ج ۴ ص ۴۳۰

(۳۹) ذکی الدین شعبان: اصول الفقہ الاسلامی ص ۱۶۴

(۴۰) العسقلانی: الدرایہ فی تخریج احادیث الھدایہ ج ۴ ص ۶۷۹

(۴۱) المرغینانی: الھدایہ' باب الوصیۃ للاقارب وغیرھم ج ۴ ص ۶۷۹

(۴۲) الزحیلی: نظریہ الضرورۃ الشرعیۃ ص ۱۷۷

(۴۳) ایضاً ص ۱۷۰' ایضاً ص ۲۳۷

(۴۴) مفتی کفایت اللہ کفایت المفتی ج ۹ ص ۱۶۱

(۴۵) المرغینانی: الھدایہ' باب خیار الشرط ج ۳ ص ۳۴

(۴۶) ایضاً

(۴۷) ایضاً' باب الاجارۃ الفاسدۃ ج ۳ ص ۳۰۳

(۴۸) العسقلانی: الدرایۃ فی تخریج احادیث الھدایۃ من الطبرانی ج ۳ ص ۵۹

(۴۹) الزحیلی: اصول الفقہ الاسلامی ج ۲ ص ۸۳۴' ایضاً' نظریہ الضرورۃ الشرعیۃ ص ۱۷۳

(۵۰) الزحیلی: نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ ص ۱۷۶

(۵۱) المرغینانی: الھدایہ' باب ایقاع الطلاق ج ۲ ص ۳۶۲' ۳۶۳

(۵۲) ایضاً' باب ایقاع الطلاق ج ۲ ص ۳۶۶

(۵۳) ایضاً' باب الیمین فی الدخول والسکنی ج ۲ ص ۴۸۳

(۵۴) ایضاً' باب مایکون یمیناً ومالا یکون یمیناً ج ۲ ص ۴۸۲' ۴۸۳

(۵۵) ایضاً' باب الیمین فی الدخول والسکنی ج ۲ ص ۴۸۴' ۴۸۵

(۵۶) ایضاً' باب الیمین فی الاکل والشرب ج ۲ ص ۴۹۰

(۵۷) القرآن: سورۃ فاطر آیت نمبر ۱۲

(۵۸) المرغینانی: الھدایہ' باب الیمین فی الاکل والشرب ج ۲ ص ۴۸۸

(۵۹) ایضاً' باب الیمین فی الحج والصوم والصلاۃ ج ۲ ص ۵۰۱' ۵۰۲

(۶۰) ایضاً' باب الوکالۃ بالبیع والشراء ج ۳ ص ۱۸۲

(۶۱) ایضاً' کتاب الاقرار ج ۳ ص ۲۳۳' ۲۳۴

(۶۲) ابن القیم الجوزیہ: اعلام الموقعین ج ۳ ص ۱۴

(۶۳) الزحیلی: اصول الفقہ الاسلامی ج ۲ ص ۸۳۵

(۶۴) المرغینانی: الھدایۃ' باب قطع الطریق ج ۲ ص ۵۵۸

اسلامی شریعت کے دیگر شرائع اور ماخذ قوانین سے موازنہ میں یہ حقیقت نکھر کر سامنے آتی ہے کہ وہ اپنے اندر بنیادی اصولوں پر مفاہمت کے بغیر انسانی احوال وکیفیات اور معروضی نوعیتوں کی رعایت کا ایک منضبط طریق کار رکھتی ہے اور اس کے بنیادی وثانوی ماخذ اس امر کی پوری گواہی دیتے ہیں

اسلامی فقہ میں استحسان کا ماخذ بذات خود دین کی وسعت وآسانی کی نہ صرف واضح نشاندہی کرتا ہے بلکہ وہ ایسا طریق کار فراہم کرتا' جس کے ذریعہ' مسائل کے حل میں معروف طریق کار سے پیدا شدہ ایسے نتائج کی حوصلہ شکنی کی جاتی ہے جو دین کے بنیادی حقائق سے ہم آہنگ نہ ہوں۔ اور اس کی جگہ اسلام کے مسلمہ بنیادی اصولوں کی روشنی میں بہتر راہ عمل کی رہنمائی کرتا ہے۔

دنیا میں رائج قانون' جب معاشرتی مسائل کا سامنا کرتا ہے اور کشمکش وتصادم کے ماحول میں اپنا وجود منوانے کی کوشش کرتا ہے تو اسے بسا اوقات اپنے بنیادی اصولوں پر بھی سمجھوتہ کرنا پڑتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہوتی ہے کہ اس قانون کے اند ایسا طے شدہ نظام نہیں ہوتا جو مسائل کے حل میں بروقت اور درست سمت میں اپنا کردار ادا کرسکے' اسی طرح اس کے برعکس بسا اوقات یہ صورتحال بھی رونما ہوتی ہے کہ قانون کا من وعن نفاذ انسانی مسائل میں بجائے بہتری کے مزید گھٹن اور دباؤ کا باعث بن جاتا ہے جس سے معاشرے کی اکثریت' قانون کے غیرعادلانہ نظام کے شکنجے میں آجاتی ہے۔

وضعی قوانین نے اس حوالہ سے اگر کوئی پیش رفت کی ہے تو وہ یہ ہے کہ انہوں عدالتی عمل میں بہتری پیدا کرنے کے نقطہ نظر سے نظریہ نصفت کو اپنا کر قانون عامہ کی پیدا شدہ منفعت کو زائل کرنے کی طرف قدم اٹھایا چنانچہ اس نظریہ نے قانون کی فرسودگی سے رونما ہونے والے نتائج کے اثرات کو کم کرنے میں کافی اہم کردار ادا کیا ہے لیکن اول تو یہ نظریہ قانون پر ایک اضافی اور صوابدیدی حیثیت رکھتا ہے' دوم اس کا دائرہ کار محض عدالتی امور ہیں

اسلامی شریعت کا یہ دعوی ہے اور قرون اولی کا معاشرہ اس دعوی کو عملی ڈھانچہ فراہم کرچکا ہے کہ وہ تمام انسانوں کے تمام زمانوں میں تمام مسائل کے عادلانہ حل کی جامع صلاحیت رکھتی ہے۔

اس دعوی کی تصدیق اس امر سے ہوتی ہے کہ اس نے درپیش مسائل کے حل کیلئے' عقل جیسی خداداد نعمت کو استعمال کرتے ہوئے قیاس کے طریقہ استعمال کی نہ صرف نشاندہی کی بلکہ پوری شرائط کے ساتھ اس

طریقہ کو استعمال کرنے والے شخص کی غلط نتیجہ تک پہنچنے کے باوجود نہ صرف حوصلہ شکنی نہیں کی بلکہ اسے ایک اجر کا بھی مستحق قرار دیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ اجر اس کی اس کاوش پر دیا جائیگا جو اس نے پوری دیانتداری کے ساتھ شرعی اصولوں کے تحت مسائل کے حل کرنے کے لئے کی ہے۔

لیکن بسا اوقات قیاس کا لگا بندھا طریق کار' مطلوبہ نتائج تک پہنچنے سے قاصر رہتا ہے' اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب وہ محض ریاضی کا ایک اصول بن کر رہ جائے اور اس کو زمانہ کے اتار چڑھاؤ' انسانی معاشرے کے مدو جزر اور انسانی نفسیات کے اسرار و رموز سے بیگانہ کر دیا جائے۔ ایسے میں استحسان کا ماخذ اپنا کردار اداء کرتا ہے۔

چنانچہ زیر نظر مقالہ میں تحقیق و جستجو سے جن نتائج تک رسائی حاصل کی گئی ہے۔ ان کی رو سے اسلامی شریعت کے اس اہم ماخذ کی بنیاد دین فطرت کے ناقابل تغیر ابدی اصولوں عدل' مصلحت' یسرو رفع حرج اور نتائج کی بابت گہرے غور فکر پر استوار ہے' اور یہ ماخذ' شریعت کے بنیادی جزو کے طور پر قیاسی طریق کار اور قواعد ونصوص کی عمومی تطبیق سے پیدا شدہ پیچیدگیوں کو حل کرتا ہے۔ اسی لئے اس کا ذکر ہمیشہ قیاس اور عمومی قواعد کے بالمقابل ہوتا ہے۔

اور یہی سبب ہے کہ اسلام کے تمام مسلمہ مکاتب فقہ نے اس کی اہمیت سے انکار نہیں کیا۔ ان کے درمیان استحسان کا لفظ استعمال کرنے یا نہ کرنے بابت دو آراء ضرور ہیں لیکن اس کے بنیادی تصور سے کسی کو انکارنہیں چنانچہ حنفی' مالکی اور حنبلی فقہاء تو واضح طور پر اس ماخذ کا نشاندہی ہی نہیں کرتے بلکہ اس سے بھرپور استفادہ کرتے نظر آتے ہیں' حتی کہ امام مالک کے ہاں تو وہ کل علم کا نوے فیصد ہے جبکہ شافعی فقہاء بھی اس کی روح کو اپنے اجتہاد میں سموتے نظر آتے ہیں۔ حتی کہ فقہ جعفری کے معروف فقیہ علامہ محمد تقی الحکیم بھی (قوی) دلیل کے حوالہ سے اسے تسلیم کرتے ہیں اور علامہ شوکانی بھی اسے اجماعی طور پر واجب العمل قرار دیتے ہیں۔

استحسان کا ماخذ ہمیشہ قیاس کے مقابلہ پر استعمال کیا گیا ہے۔ لیکن قیاس سے مقصود اصطلاحی قیاس ہی نہیں بلکہ اس سے مراد وہ عمومی تصور ہے جس کے تحت قیاس اصطلاحی کے علاوہ عمومی قواعد ونصوص تک آجاتے ہیں گو بعض حضرات نے اسے قیاس جلی کے مقابلہ میں قیاس خفی کا مترادف قرار دیکر استعمال کیا ہے جو اس ماخذ کے بنیادی تصور کے مقابلے میں نہایت محدود تصور ہے اور پھر بعض نے اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ موقف بھی اختیار کیا ہے کہ چند ایک مسائل ایسے بھی ہیں کہ جہاں قیاس کو استحسان پر ترجیح حاصل ہو

جاتی ہے اس سے تو استحسان کا بنیادی تصور ہی مجروح ہو کر رہ جاتا ہے' اور اس موقف کو غالبا" اس لئے اپنانے کی ضرورت پیش آئی کہ استحسان کا لفظ ہدف تنقید تھا اور اسے بنیادی مآخذ پر ایک غیر ضروری اضافہ قرار دیا جا رہا تھا یوں اسے قیاس کی ایک قسم قرار دیکر گویا دفاعی انداز فکر اپنایا گیا

حقیقت یہ ہے کہ استحسان کا ماخذ اسی لئے وجود میں آیا ہے کہ وہ عموی طریقوں سے پیدا شدہ نا مناسب نتائج کا ازالہ کر سکے اور وہ محض ایک قیاس نہیں۔

استحسان جس طرح گہرے غور فکر کا حامل ایک قیاس ہے' اسی طرح انسانی معاشرے کی مصلحتوں ومنفعتوں کی دیکھ بھال کرنے والا ہے' اس کے تحت قیاس وعموی قواعد کی حرفیت پسندی کی جگہ انسانی مصالح کو قانون سازی کی بنیاد بنایا جاتا ہے' بشرطیکہ ان مصالح کو اسلامی شریعت نے کالعدم قرار نہ دیا ہو۔

یوں تو اسلامی فقہ میں استصلاح کا ماخذ بھی اپنی جگہ اہمیت کا حامل ہے کہ جن مواقع پر شرعی نصوص اور قیاس خاموش ہیں۔ وہاں انسانی مصالح کی بنیاد پر مسائل کا حل تلاش کیا جائے لیکن استحسان اس کے مقابلہ میں زیادہ فعالیت کا حامل ہے کہ اس میں ان مقامات پر روح شریعت کی پاسداری کی جاتی ہے' جہاں بظاہر عموی یا قیاسی طریق کار کے تحت مسائل کا ایک حل موجود ہوتا ہے لیکن اس سے صرف نظر کر کے زیادہ بہتر حل پیش کیا جاتا ہے اس طرح استحسان بالمصلحۃ وجود میں آجاتا ہے

اسلامی شریعت کے تمام مآخذ انسانی ضروریات کی تکمیل کے کفیل ہیں لیکن ماخذ استحسان ایسے مواقع پر بھی انسانی ضروریات کی تکمیل کو ترجیح دیتا ہے جہاں عموی قواعد اس کی نفی کرتے ہوں۔ چنانچہ کئی عقود اسی بناء پر جواز کے حامل قرار پائے ہیں۔ اس کو استحسان بالضرورۃ کہا جاتا ہے۔

پھر اسلامی شریعت نے ہمیشہ معروضی حالات کا لحاظ رکھا ہے' چنانچہ یہی وجہ ہے کہ اس نے معاشروں میں رواج پا جانے والے صالح عرف کو بھی قیاس پر ترجیح دی ہے' جس سے استحسان بالعرف کی قانونی حقیقت سامنے آتی ہے'

الغرض' ماخذ استحسان' اسلامی شریعت کی ایک ایسی شناخت ہے جو اس کے محاسن کو نمایاں کرتی ہے اور دیگر مآخذ کے روبہ عمل لانے کی ظاہری نوعیتوں کے مقابلہ پر حقیقی شرعی مزاج کو پیش نظر رکھتی ہے۔ اور یہی زیر نظر مقالہ سے مقصود ہے جس کو فقہی مسائل میں تقابلی حوالہ سے اجاگر کرنے کی کوشش کی گئی۔ ہے اور یہ مسائل عبادات سے لیکر حربی معاملات تک پھیلے ہوئے ہیں۔ چنانچہ فقہی ذخیرہ کا اس حوالہ سے مطالعہ اس امر کی دعوت دیتا ہے کہ وہ حاضر کے مسائل کے حل کے لئے ماخذ استحسان سے بھرپور استفادہ کیا جائے'

ماخذ استحسان سے دور حاضر کے حوالہ سے دو قسم کی صورتوں میں بالخصوص استفادہ کرنا' معاشرے کے لئے بہتر نتائج کا حامل ہو گا۔

(۱) جہاں شرعی احکام ' قواعد و ضوابط کی صورت میں موجود ہیں' مگر ان کیلئے موقع و محل کے تعین کی ضرورت ہے۔ ایسے موقع پر دور کے تقاضوں کو پیش نظر رکھ کر ان قواعد کی مناسب عملی تشریح' اسی ماخذ کے دائرہ کار میں آتی ہے۔ مثلاً قرآن حکیم کا ارشاد ہے۔

ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف (سورة البقرہ آیت نمبر ۲۲۸)

کہ خواتین کے حقوق' معروف کے مطابق ان کی ذمہ داریوں اور فرائض جیسے ہیں۔ اب اس آیت کریمہ کی روشنی میں خواتین کے حقوق و فرائض کو معروف کے حوالہ سے متعین کیا گیا ہے' یوں فقہاء عصر کے لئے اس امر کی نشاندہی کی گئی ہے کہ وہ دور کے تقاضوں کے مطابق خواتین کے حقوق و فرائض کا تعین کر سکتے ہیں تاہم اس میں وہ قطعی نصوص سے انحراف کے مجاز نہیں ہوں گے۔

(۲) بسا اوقات معروضی حالات یا طبعی اعذار کے سبب کسی شرعی حکم پر عملدر آمد دشوار ہو جاتا ہے ایسے وقت میں ضروری ہو جاتا ہے کہ حکم قائم رکھتے ہوئے ایسی راہ نکالی جائے جس میں دفع مشقت کو پیش نظر ہو' مثلاً دور حاضر کے پیچیدہ معاشی نظاموں کی وجہ سے پیدا شدہ مسائل کو طویل المیعاد اور مختصر المیعاد بنیادوں پر اس طرح حل کرنے کی راہ اپنائی جائے کہ اسلام کے بنیادی مسلمات پر بھی آنچ نہ آئے اور ساتھ ہی انسانی معاشرہ بھی پسماندگی سے دو چار نہ ہو

استحسان بہر حال اجتہاد ہی کی ایک اہم شکل ہے' لہٰذا عصر حاضر میں استحسان اور دیگر اجتہادی ذرائع سے استفادہ کا بہترین طریقہ کار یہ ہو گا کہ مطلوبہ صلاحیت کے حامل افراد کی ایک مجلس قائم کی جائے جس میں اجتہادی صلاحیت کے حاملین کے ساتھ مسائل کے حوالہ سے مختلف شعبہائے زندگی کے ماہرین بھی ہوں تاکہ انفرادی پسند ناپسند سے بالا تر ہو کر مسائل کا صحیح تجزیہ کر کے ان کے حل کی راہ اپنائی جا سکے' یہ حل اس حوالہ سے بھی ہو گا کہ انسانی مزاج اور ذہنی و نفسیاتی رجحانات میں تبدیلی کی کس قدر ضرورت ہے اور اس نقطہ نظر سے بھی کہ معاشرتی حالات سے کس حد تک ہم آہنگی مناسب اور ضروری ہے۔

مراجع و مصادر

۱۔ القرآن

۲۔ الآمدی، علی بن علی، ابو الحسن، سیف الدین (۶۳۱ھ)

الاحکام فی اصول الاحکام، مطبعۃ المعارف بمصر ۱۳۳۲ھ

۳۔ ابو الاجفان، محمد، الاستاذ

الاستحسان فی المذھب المالکی، بحوث المؤتمر الرابع للفقہ المالکی (ابو ظبی: ۲۸۔ رجب ۱۴۰۲ھ، ۷۔۹ اپریل ۱۹۸۶ء) رئاسۃ القضاء الشرعی۔ ابو ظبی

۴۔ احمد حسن، ٹونکی، ڈاکٹر

مقالہ استحسان، مجلّہ فکر و نظر، ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد، شمارہ اکتوبر ۱۹۸۴ء

۵۔ احمد فہمی، ابو سنہ، ڈاکٹر

العرف والعادۃ، مطبعۃ الازہر، القاہرۃ ۱۳۶۶ھ / ۱۹۴۷ء

۶۔ الازمیری، سلیمان بن عبد اللہ، الکریدی (۱۱۰۲ھ)

حاشیۃ علی مرآۃ الاصول شرح مرقاۃ الاصول، دار الطباعۃ العامرۃ، استانبول (ت۔ن)

۷۔ اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ

قراردادیں اور سفارشات (۱۹۸۴ء تا ۱۹۹۲ء)

۸۔ الاسنوی، عبد الرحیم، جمال الدین (۷۷۲ھ)

نہایۃ السول (شرح منہاج الوصول) مطبعۃ محمد علی صبیح و اولادہ بالازہر بمصر (۱۳۷۳ھ / ۱۹۵۳ء)

۹۔ امیر بادشاہ، محمد امین

تیسیر التحریر (شرح التحریر لابن ہمام) دار الکتب العلمیۃ، بیروت (۱۴۰۳ھ / ۱۹۸۳ء)

۱۰۔ ابن امیر الحاج، محمد بن محمد بن حسن (۸۷۹ھ)

التقریر و التحبیر (شرح التحریر لابن ہمام) المطبعۃ الکبری الامیریۃ، بولاق، مصر ۱۳۱۷ھ

۱۱۔ امینی، محمد تقی، مولانا

اجتہاد، قدیمی کتب خانہ کراچی (ت۔ن)

۱۲۔ امینی، محمد تقی، مولانا

اسلام اور دور جدید کے مسائل، قدیمی کتب خانہ کراچی ۱۴۰۸ھ / ۱۹۸۸ء

۱۳۔ امینی، محمد تقی، مولانا

فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، قدیمی کتب خانہ کراچی ۱۹۹۱ء

۱۴۔ الانصاری، زکریا، ابویحیی (من اعلام علماء الشافعیۃ فی القرن السابع الھجری)

غایۃ الوصول شرح لب الوصول، مطبعۃ عیسی البابی الحلبی و شرکاء ہ بمصر

۱۵۔ الباجی، سلیمان بن خلف، ابو الولید، الحافظ، الاندلسی (۴۷۴ھ)

احکام الفصول فی احکام الاصول (تحقیق عبد المجید الترکی) دار الغرب الاسلامی بیروت ۱۴۰۷ھ / ۱۹۸۶ء

۱۶۔ الباجی، سلیمان بن خلف، ابو الولید، الحافظ الاندلسی (۴۷۴ھ)

الحدود فی الاصول (تحقیق ڈاکٹر نزیہ حماد) مؤسسۃ الزعبی للطباعۃ والنشر بیروت ۱۳۹۲ھ / ۱۹۷۲ء

۱۷۔ البخاری عبدالعزیز، علاء الدین (۷۳۰ھ)
کشف الاسرار علی اصول البزدوی، شرکت صحافیہ عثمانیہ، استنبول ۱۳۰۸ھ

۱۸۔ البخاری محمد بن اسماعیل، ابو عبداللہ (۲۵۶ھ)
الجامع الصحیح المسند من حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وسننہ و ایامہ، نور محمد اصح المطابع و کارخانہ تجارت کتب کراچی ۱۳۸۱ھ / ۱۹۶۱ء

۱۹۔ ابن بدران، عبدالقادر بن احمد بن مصطفیٰ، الدمشقی (۱۳۴۶ھ)
المدخل الی مذھب الامام احمد بن حنبل، ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ القاھرۃ

۲۰۔ بدران ابوالعینین بدران
اصول الفقہ دار الشرق الاوسط للطباعۃ والنشر، اسکندریہ ۱۹۶۵ء

۲۱۔ البردیسی، محمد زکریا، الاستاد
اصول الفقہ، مطبعۃ دار التالیف، قاہرہ ۱۹۸۰ء

۲۲۔ البردیسی محمد زکریا، الاستاذ
الحکم فی مالانص فیہ (الفقہ اساس التشریع) المجلس الاعلیٰ للشئون الاسلامیۃ الجمھوریۃ العربیۃ المتحدۃ ۱۳۹۱ھ/ ۱۹۷۱ء

۲۳۔ البری، زکریا، الشیخ
المصلحۃ اساس التشریع الاسلامی (الفقہ اساس التشریع) المجلس الاعلیٰ للشئون الاسلامیۃ، الجمھوریۃ العربیۃ المتحدۃ ۱۳۹۱ھ / ۱۹۷۱ء

۲۴۔ البزدوی، علی بن محمد بن الحسین، فخر الاسلام (۴۸۲ھ)
اصول الفقہ، کتب الصنائع مصر ۱۳۰۷ھ

۲۵۔ البصری، محمد بن علی بن الطیب، المعتزلی (۴۳۶ھ)
کتاب المعتمد فی اصول الفقہ، المعہد العلمی الفرنسی للدراسات الاسلامیۃ، دمشق ۱۳۸۵ھ / ۱۹۶۵ء

۲۶۔ البغدادی، صفی الدین، الحنبلی (۷۳۹ھ)
قواعد الاصول، المکتبۃ الہاشمیۃ، دمشق

۲۷۔ البوطی، محمد سعید رمضان، الدکتور
ضوابط المصلحۃ فی الشریعۃ الاسلامیۃ، دار الفکر، دمشق ۱۳۸۵ھ / ۱۹۶۵ء

۲۸۔ البہاری، محب اللہ بن عبد الشکور (۱۱۱۹ھ)
مسلم الثبوت، مطبعۃ منیریۃ بولاق، مصر ۱۳۲۵ھ

۲۹۔ البیضاوی عبد اللہ بن عمر (۶۸۵ھ)
منہاج الوصول الی علم الاصول مطبعۃ کردستان العلمیۃ فرج اللہ ذکی اسکردی ۱۳۲۶ھ

۳۰۔ الترمذی، محمد بن عیسی ابو عیسی (۲۷۹ء)
الجامع، ایچ ایم سعید کمپنی کراچی ۱۹۸۸ء

۳۱۔ التفتازانی، مسعود بن عمر بن عبد اللہ، سعد الدین (۷۹۲ھ)
التلویح علی التوضیح (لصدر الشریعۃ عبید اللہ بن مسعود البخاری (۷۴۷ھ) مطبعۃ محمد علی صبیح مصر ۱۳۷۷ھ

۳۲۔ التفتازانی، مسعود بن عمر بن عبداللہ سعد الدین (۷۹۲ھ)
حاشیۃ علی شرح العضد مطبوعہ مع شرح العضد علی المختصر لابن حاجب

۳۳۔ تھانوی، اشرف علی، مولانا
امداد الفتاوی، دارالاشاعت، بندر روڈ کراچی

۳۴۔ التھانوی، محمد اعلیٰ بن علی (۱۱۵۸ھ)
کشاف اصطلاحات الفنون، مطبوعہ کلکتہ ۱۸۶۲ء

۳۵۔ آل تیمیہ (۱۔ عبدالسلام بن عبداللہ بن تیمیہ ابوالبرکات، مجید الدین (۶۵۲ھ) ۲۔ عبدالحلیم بن عبدالسلام، ابوالمحاسن، شہاب الدین (۶۸۲) ۳۔ احمد بن عبدالحلیم، ابوالعباس، تقی الدین، شیخ الاسلام (۷۲۸ھ)

المسودۃ فی اصول الفقہ (جمع احمد بن محمد بن احمد بن عبدالغنی الحرانی الدمشقی (۷۴۵ھ) (تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید) مطبعۃ المدنی۔ القاہرۃ ۱۳۸۴ھ / ۱۹۶۴ء

۳۶۔ ابن تیمیہ، احمد بن عبدالحلیم، تقی الدین، شیخ الاسلام (۷۲۸ھ)
الفتاوی الکبری، جمع و ترتیب عبدالرحمٰن بن محمد العاصمی النجدی مطابع الریاض، طبعہ اولی ۱۳۸۱ھ

۳۷۔ جریشہ، علی محمد، ڈاکٹر
المشروعیۃ الاسلامیۃ العلیا، مکتبہ وھبہ، شارع الجمہوریہ بعابدین ۱۳۹۶ھ / ۱۹۷۶ء

۳۸۔ الجصاص، احمد بن علی، الرازی (۳۷۰ھ)
احکام القرآن، مطبعۃ الاوقاف الاسلامیۃ، استنبول ۱۳۳۵ھ

۳۹۔ الجصاص، احمد بن علی، الرازی (۳۷۰ھ)
اصول الفقہ، مخطوطہ دار الکتب المصریۃ (فوٹو کاپی خالد ایم اسحاق ایڈووکیٹ لائبریری)

۴۰۔ ابن حاجب، عثمان بن عمر بن ابی بکر، ابو عمرو جمال الدین، المالکی (۶۴۶ھ)
منتہی الوصول الی علمی الاصول و الجدل، مطبعۃ السعادۃ بجوار محافظ مصر ۱۳۲۶ھ

۴۱۔ الحجوی، محمد بن الحسن، الفاسی
الفکر السامی فی تاریخ الفقہ الاسلامی، ادارۃ المعارف۔ رباط ۱۳۴۰ھ

۴۲۔ ابن حزم علی الاندلسی، الظاہری (۴۵۶ھ)
الاحکام فی اصول الاحکام (تحقیق محمد احمد شاکر) مطبعۃ النہضۃ بشارع عبد العزیز، مصر ۱۳۴۷ھ

۴۳۔ ابن حزم، علی، الاندلسی (۴۵۶ھ)
ملخص ابطال القیاس والرأی والاستحسان والتقلید و التعلیل (تحقیق سعید الافغانی) مطبعۃ جامعۃ دمشق ۱۳۷۹ھ / ۱۹۶۰ء

۴۴۔ حسین حامد حسان ڈاکٹر
نظریۃ المصلحۃ فی الفقہ الاسلامی، دار الکتاب العربی، القاہرہ ۱۳۹۴ھ / ۱۹۷۴ء

۴۵۔ الحسینی، ہاشم معروف
المبادی العامۃ للفقہ الجعفری، دار النشر للجامعین، مکتبۃ النہضۃ، بغداد

۴۶۔ الحنبلی، شاکر

اصول الفقہ الاسلامی، مطبعۃ الجامعۃ السوریۃ، دمشق ۱۳۶۸ھ / ۱۹۴۸ء

۴۷۔ الخبازی، عمر بن محمد بن عمر، ابو محمد جلال الدین (۶۹۱ھ)

المغنی فی اصول الفقہ (تحقیق ڈاکٹر محمد مظہر بقا) مرکز البحث العلمی واحیاء التراث الاسلامی جامعۃ ام القری، مکہ المکرمہ ۱۴۰۳ھ / ۱۹۸۳ء

۴۸۔ الخضلاوی، حسن الشیخ

الاستحسان، تعریفہ و حجیتہ، بحوث المؤتمر للفقہ المالکی (ابوظبی: ۲۸ - ۳۰ رجب ۱۴۰۶ھ / ۷ - ۱۹ اپریل ۱۹۸۶ء) رئاسۃ القضاء الشرعی، ابوظبی

۴۹۔ الخضری، محمد بن عفیفی الباجوری (۱۳۴۵ھ)

اصول الفقہ، المکتبۃ التجاریۃ الکبری، مصر ۱۳۸۵ھ / ۱۹۶۵ء

۵۰۔ خلاف، عبدالوہاب الاستاذ (۱۹۵۵ء)

علم اصول الفقہ، الدار الکویتیۃ ۱۳۸۷ھ / ۱۹۶۸ء

۵۱۔ خلاف، عبدالوہاب الاستاذ (۱۹۵۵ء)

مصادر التشریع الاسلامی فیما لا نص فیہ، دار التعلیم کویت طبعۃ ثانیۃ ۱۳۹۰ھ / ۱۹۷۰ء

۵۲۔ ابوداؤد، سلیمان بن اشعث السجستانی (۲۷۵ھ)

السنن، ایچ ایم سعید کمپنی کراچی

۵۳۔ دراز، عبداللہ الشیخ من علماء ومیاط
شرح الموافقات فی اصول الشریعۃ، مطبوعہ علی ہامش الموافقات

۵۴۔ الدرینی، فتحی، الاستاذ
المناہج الاصولیۃ فی الاجتہاد بالرای فی التشریع الاسلامی، الشرکۃ المتحدۃ للتوزیع دمشق ۱۴۰۵ھ / ۱۹۸۵ء

۵۵۔ الدوالیبی، محمد معروف، الاستاذ
المدخل الی علم اصول الفقہ، مطابع دار الملایین بیروت، طبعۃ خامسۃ ۱۳۸۵ھ / ۱۹۶۵ء

۵۶۔ الدھلوی، شاہ ولی اللہ (۱۱۷۶ھ)
حجۃ اللہ البالغۃ، سہیل اکیڈمی، لاہور

۵۷۔ رحمانی، خالد سیف اللہ مولانا
جدید فقہی مسائل، حراء پبلی کیشنز، اردو بازار، لاہور ۱۹۹۲ء

۵۸۔ ابن رشد الحفید، محمد بن احمد بن محمد بن احمد، ابوالولید، القرطبی (۵۹۵ھ)
بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد، المکتبۃ العلمیۃ لاہور ۱۴۰۴ھ / ۱۹۸۴ء

۵۹۔ الزحیلی، وھبہ، ڈاکٹر
اصول الفقہ الاسلامی، دار الفکر، دمشق ۱۴۰۶ھ / ۱۹۸۶ء

۶۰۔ الزحیلی، وھبہ ڈاکٹر
نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ، دار الفکر دمشق ۱۴۱۲ھ / ۱۹۹۲ء

۶۱۔ زکی الدین شعبان، الاستاذ

اصول الفقہ الاسلامی، مطبعۃ دار التالیف، مصر ۱۹۶۴ء ۱۹۵۰ء

۶۲۔ ابو زہرہ محمد الاستاذ

اصول الفقہ دار الفکر العربی، القاہرۃ ۱۳۷۷ھ ر ۱۹۵۷ء

۶۳۔ ابو زہرہ، محمد، الاستاذ

ابو حنیفہ، حیاتہ، عصرہ و آراءہ فی الفقہ، دار الفکر العربی قاہرۃ ۱۳۷۵ھ ر ۱۹۵۵ء

۶۴۔ ابو زہرہ، محمد الاستاذ

مالک، حیاتہ عصرہ و آراءہ فی الفقہ، دار الفکر العربی قاہرۃ ۱۳۸۰ھ

۶۵۔ ابو زہرہ، محمد، الاستاذ

احمد بن حنبل، حیاتہ، وعصرہ، وآراءہ فی الفقہ، دار الفکر العربی، قاہرۃ ۱۹۸۲ء

۶۶۔ ابو زہرہ، محمد الاستاذ

ابن حزم، حیاتہ، وعصرہ و آراءہ فی الفقہ، دار الفکر العربی قاہرۃ ۱۳۸۵ھ

۶۷۔ السبکی وابنہ

(علی بن عبد الکافی شیخ الاسلام (۷۵۶ھ) وابنہ عبد الوھاب بن علی، تاج الدین (۷۷۱ھ) الابہاج فی شرح المنہاج، دار الکتب العلمیۃ، بیروت طبعۃ اولی ۱۴۰۴ھ ر ۱۹۸۴ء

۶۸۔ السرخسی، محمد بن احمد بن ابی السہل، شمس الائمہ (۵۰۰ھ)

المبسوط، مطبعۃ السعادۃ، مصر ۱۳۲۴ھ

۶۹۔ السرخسی، محمد بن احمد بن ابی السہل شمس الائمہ (۵۰۰ھ)
تمہید الفصول فی الاصول المعروف باصول السرخسی (تحقیق ابوالوفاء الافغانی) مطابع دار الکتاب العربی۔ القاہرۃ ۱۳۷۳ھ

۷۰۔ سندھی، عبید اللہ، مولانا (۱۹۴۴ء)
شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ، سندھ ساگر اکیڈمی لاہور ۱۹۸۲ء

۷۱۔ السیوطی، عبد الرحمٰن بن ابی بکر، جلال الدین (۹۱۱ھ)
الاشباہ والنظائر فی الفروع، مطبعۃ مصطفیٰ محمد مصر

۷۲۔ الشاشی اسحاق بن ابراہیم، ابو یعقوب نظام الدین (۳۲۵ھ) اصول الشاشی، مکتبہ امدادیہ۔ ملتان

۷۳۔ الشاطبی، ابراہیم بن موسیٰ، ابو اسحاق، اللخمی، الغرناطی (۷۹۰ھ)
الاعتصام المکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ، مصر

۷۴۔ الشاطبی، ابراہیم بن موسیٰ ابو اسحاق اللخمی، الغرناطی (۷۹۰ھ)
الموافقات فی اصول الشریعۃ، المطبعۃ الرحمانیۃ، مصر

۷۵۔ الشافعی محمد بن ادریس الامام (۲۰۴ھ)
کتاب الام (تحقیق محمد زہری النجار) شرکتہ الطباعۃ الفنیۃ المتحدۃ، القاہرہ ۱۳۸۱ھ ر ۱۹۶۱ء

۷۶۔ الشافعی، محمد بن ادریس الامام (۲۰۴ھ)

الرسالۃ (تحقیق: الاستاذ احمد محمد شاکر) مطبعۃ مصطفیٰ البابی الحلبی القاہرۃ

۷۷۔ الشلبی محمد مصطفیٰ الاستاذ

الاستحسان فی الفقہ الاسلامی و علاقتہ بالاستثناء فی التشریع (الفقہ اساس التشریع) المجلس الاعلیٰ للشؤن الاسلامیۃ، الجمہوریۃ العربیۃ المتحدۃ ۱۳۹۱ھ / ۱۹۷۱ء

۷۸۔ الشوکانی، محمد بن علی محمد (۱۲۵۰ھ)

ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، مطبعۃ مصطفیٰ البابی الحلبی و اولادہ ۱۳۵۶ھ / ۱۹۳۷ء

۷۹۔ الشیرازی، ابراہیم بن علی ابو اسحاق، الفیروز آبادی (۴۷۶ھ)

اللمع فی اصول الفقہ، مطبعۃ مصطفیٰ البابی الحلبی۔ القاہرہ ۱۳۵۷ھ / ۱۹۳۹ء

۸۰۔ الطوفی نجم الدین (۷۱۶ھ)

شرح حدیث "لا ضرر ولا ضرار" ملحق بالمصلحۃ فی التشریع الاسلامی للدکتور مصطفیٰ زید

۸۱۔ ابن عابدین، محمد امین بن عمر بن عبد العزیز (۱۲۵۲ھ)

رسائل ابن عابدین، سہیل اکیڈمی، لاہور

۸۲۔ عبد الرحیم، سر

اصول فقہ اسلام، شیخ غلام علی اینڈ سنز پبلشرز لاہور ۱۹۵۵ء

۸۳۔ عدنان محمد جمعہ

رفع الحرج فی الشریعۃ الاسلامیۃ، دار الامام البخاری للطباعۃ والنشر والتوزیع، دمشق

۸۴۔ عزالدین عبدالعزیز بن عبدالسلام' ابو محمد السلمی (۶۶۰ھ)

قواعد الاحکام فی مصالح الانام (تعلیق طہ عبدالروف سعد) دار الجیل طبعۃ ثانیۃ ۱۴۰۰ھ ر ۱۹۸۰ء

۸۵۔ العسقلانی' احمد بن علی بن محمد بن حجر (۸۵۲ھ)

الدرایۃ فی تخریج احادیث الھدایۃ' مطبوعہ علی حامش الھدایۃ

۸۶۔ العسقلانی' احمد بن علی بن محمد بن حجر (۸۵۲ھ)

شرح نخبۃ الفکر فی مصطلحات اھل الاثر' دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱۳۹۸ھ ر ۱۹۷۸ء

۸۷۔ عضد الدین الایجی' عبدالرحمٰن بن احمد بن عبدالغفار (۷۵۶ھ)

شرح مختصر المنتھی (لابن حاجب) دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱۴۰۳ھ ر ۱۹۸۳ء

۸۸۔ علی حسب اللہ الاستاذ

اصول التشریع الاسلامی' ادارۃ القرآن و العلوم الاسلامیۃ کراچی ۱۴۰۷ھ ر ۱۹۸۷ء

۸۹۔ الغزالی' محمد بن محمد' ابو حامد' الامام (۵۰۵ھ)

المستصفی من علم الاصول' ادارۃ القرآن و العلوم الاسلامیۃ کراچی ۱۴۰۷ھ ر ۱۹۸۷ء

۹۰۔ الغزالی' محمد ابو حامد (۵۰۵ھ)

المنخول من تعلیقات الاصول (تحقیق محمد حسن ھیتو) دار الفکر دمشق ۱۳۹۰ھ ر ۱۹۷۰

۹۱۔ الفاسی علال الاستاذ

مقاصد الشریعۃ و مکارمھا مکتبۃ العربیۃ الوحدۃ۔ دار البیضاء ۱۴۰۹ھ ر ۱۹۸۹ء

۹۲۔ فوزی فیض اللہ، محمد، الدکتور

الاجتھاد فی الشریعۃ الاسلامیۃ، مکتبہ دار التراث، الکویت، الفروانیۃ ۱۴۰۴ھ ر ۱۹۸۴ء

۹۳۔ فیروز آبادی، محمد بن یعقوب مجد الدین (۸۱۷ھ)

القاموس المحیط، مطبعۃ مصطفیٰ البابی الحلبی القاھرہ ۱۳۷۱ھ ر ۱۹۵۲ء

۹۴۔ القاری، علی بن سلطان محمد (۱۰۱۴ھ)

مرقاۃ الفاتیح شرح مشکاۃ المصابیح، مکتبہ امدادیہ، ملتان (ت ۔ ن)

۹۵۔ ابن قدامہ عبداللہ بن احمد موفق الدین المقدسی (۶۲۰ھ)

روضۃ الناظر وجنۃ المناظر فی اصول الفقہ علی مذھب الامام احمد بن حنبل دار الکتاب العربی بیروت ۱۴۰۱ھ ر ۱۹۸۱ء

۹۶۔ القرافی، احمد بن ادریس، ابو العباس، شہاب الدین (۶۸۴ھ)

انوار البروق فی انواء الفروق دار احیاء الکتب العربیۃ مکۃ مکرمۃ ۱۳۴۴ھ

۹۷۔ ابن قیم الجوزیہ، محمد بن ابی بکر، ابو عبداللہ شمس الدین (۷۵۱ھ)

اعلام الموقعین عن رب العالمین (تحقیق عبدالرحمان الوکیل) شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدۃ القاھرۃ ۱۳۸۸ھ ر ۱۹۶۸ء

۹۸۔ الکشمیری، محمد انور شاہ، مولانا (۱۳۵۲ھ)

فیض الباری شرح صحیح البخاری (ضبط تحریر مولانا بدر عالم میرٹھی)، مطبعۃ حجازیۃ قاھرہ ۱۹۳۸ء

۹۹۔ کفایت اللہ مفتی، مولانا (۱۳۷۸ھ)

کفایت المفتی، مکتبہ اشرفیہ، لاہور

۱۰۰۔ ابن اللحام، علی بن محمد علاء الدین، ابو الحسن، البعلی، الدمشقی (۸۰۳ھ)
المختصر فی اصول الفقہ (تحقیق ڈاکٹر محمد مظہر بقا) دار الفکر دمشق ۱۴۰۰ھ ر ۱۹۸۰ء

۱۰۱۔ لکھنوی عبدالحی، مولانا
التعلیق الممجد شرح المؤطا للامام محمد، نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی

۱۰۲۔ ابن ماجہ، محمد بن یزید القزوینی (۲۷۵ھ)
السنن، قدیمی کتب خانہ کراچی

۱۰۳۔ الماوردی علی بن محمد بن حبیب ابو الحسن (۴۵۰ھ)
ادب القاضی (تحقیق الاستاذ یحیی ھلال سرحان) مطبعۃ الارشاد بغداد ۱۳۹۱ھ ر ۱۹۷۱ء

۱۰۴۔ المحلی محمد بن احمد جلال الدین (۸۶۴ھ)
شرح جمع الجوامع لابن السبکی (۷۷۱ھ) مطبوعۃ علی ہامش حاشیہ البنانی، دار احیاء الکتب العربیۃ لعیسی البابی الحلبی قاھرہ

۱۰۵۔ محمد تقی الحکیم، علامہ
الاصول العامہ للفقہ المقارن، مؤسسۃ آل البیت النجف الاشرف ۱۹۷۹ء

۱۰۶۔ مدکور، محمد سلام ڈاکٹر
المدخل للفقہ الاسلامی، المطبعۃ العالمیۃ، القاھرۃ، الطبعۃ الثانیۃ ۱۳۸۳ھ ر ۱۹۲۳ء

۱۰۷۔ المرغینانی، علی بن ابی بکر، ابو الحسن برہان الدین، الفرغانی (۵۹۳ھ)

الهدایة، مکتبہ شرکت علمیہ ملتان

۱۰۸۔ مسلم بن الحجاج القشیری (۲۶۱ھ)

الصحیح، قدیمی کتب خانہ کراچی ۱۳۷۵ھ ر ۱۹۵۶ء

۱۰۹۔ مصطفیٰ احمد الزرقاء، الاستاذ

المدخل الفقهی العام، مطبعة طربین، دمشق، طبعہ عاشرہ ۱۳۸۷ھ ر ۱۹۶۸ء

۱۱۰۔ مصطفیٰ دیب البغا، ڈاکٹر

اثر الادلة المختلف فیها (مصادر التشریع التبعیة) فی الفقه الاسلامی، دار الامام البخاری دمشق

۱۱۱۔ مصطفیٰ زید، ڈاکٹر

المصلحة فی التشریع الاسلامی و نجم الدین الطوفی، ادارۃ القرآن و العلوم الاسلامیہ کراچی ۱۴۰۷ھ ر ۱۹۸۷ء

۱۱۲۔ مظہر بقا، محمد، ڈاکٹر

اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ، ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد ۱۹۷۳ء

۱۱۳۔ ابن الملک، عبد اللطیف بن عبد العزیز، امین الدین (۸۰۱ھ)

شرح المنار فی الاصول للنسفی شرکہ صحافیہ عثمانیہ، مطبعہ عامرہ استنبول (۱۳۰۶ھ)

۱۱۴۔ منلا خسرو محمد بن فراموز القاضی (۸۸۵ھ)

مرآۃ الاصول فی شرح مرقاۃ الاصول (ت۔ن) نام مطبعہ ندارد (لائبریری خالد ایم اسحاق ایڈووکیٹ)

۱۱۵۔ ابن منظور محمد بن مکرم ' جمال الدین (۷۱۱ھ)

لسان العرب ' دار صادر بیروت ۱۳۷۴ھ ر ۱۹۵۵ء

۱۱۶۔ ابن نجیم زین الدین بن ابراھیم الحنفی (۹۷۰ھ)

فتح الغفار بشرح المنار المعروف بمشکاۃ الانوار فی اصول المنار ' مطبعۃ مصطفیٰ البابی الحلبی واولادہ مصر ۱۳۵۵ھ ر ۱۹۳۶ء

۱۱۷۔ ندوی ' مجیب اللہ ' مولانا

اجتہاد اور تبدیلی احکام ' مرکز تحقیق دیال سنگھ لائبریری لاہور (ت۔ن)

۱۱۸۔ النسفی ' عبداللہ بن احمد ابو البرکات ' حافظ الدین (۷۱۰ھ)

کشف الاسرار شرح المنار ' المطبعۃ الکبری الامیریۃ بولاق مصر ۱۳۱۶ھ

۱۱۹۔ النووی محی الدین بن شرف ابو زکریا (۶۷۶ھ)

المجموع شرح المھذب ' ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ قاھرۃ

۱۲۰۔ ابن ھمام ' محمد بن عبدالواحد بن عبدالحمید ' کمال الدین الاسکندری (۸۶۱ھ)

التحریر فی اصول الفقہ الجامع بین اصطلاحی الحنفیۃ و الشافعیۃ ' مطبعۃ مصطفیٰ البابی الحلبی واولادہ مصر ۱۳۵۱ھ

۱۲۱۔ ابن ھمام ' محمد بن عبدالواحد بن عبدالحمید ' کمال الدین الاسکندری (۸۶۱ھ)

شرح فتح القدیر للعاجز الفقیر ' شرکہ صحافت عثمانیہ استنبول (ت۔ن)

۱۲۲۔ ھیتو، محمد حسن، ڈاکٹر
التعلیق علی المنخول، مطبوعہ حاشی المنخول

123. Bernard F. Cataldo, Frederick G. Kempin, Jr, John M. Stochton, charles M. weber, Introduction to law and the legal process, John wiley and sons, New york, 3rd Edition 1980

124. Choudhry, Rahim Bux, Principles, Maxime and leading cases in Equity, PLD publishesr, Lahore 1st Edition 1991.

125. Endreson, John, Islam in the modern world, Qxford Publications London 1968.

126. Kamali, Muhammad Hashim,Ph. D. Principles of Islamic Jurisprudence, pelanduk publications (M) Sdn Bhd petaling Jaya Selangor Darul Ihsan

127. Welferd, Contwellismith, Islam in the modern history Oxford Publications London 1959 (Paper Back)

استدراک

۱۲۸۔ الشوکانی، محمد بن علی بن محمد (۱۲۵۰ھ)
نیل الاوطار شرح منتقی الاخبار، مطبعۃ مصطفی البابی الحلبی، قاہرۃ ۱۳۹۱ھ/۱۹۷۱ء

۱۲۹۔ فتاوی عالمگیری، (مرتب بحکم اورنگ زیب عالمگیر (۱۱۱۸ھ)
المطبعۃ الکبری الامیریۃ، بولاق، مصر (ت۔ن)